TEORIE DEL DIRITTO E DELLA POLITICA
Collana coordinata da Carlo Boris Menghi

Carlo Sabbatini

Una cittadinanza razionale

Interpretazione del diritto nello scritto kantiano *Sopra il detto comune*

G. Giappichelli Editore – Torino

Indice

Introduzione

Nello scritto *Sopra il detto comune: 'Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica'* (1793) Kant fornisce la prima, esplicita formulazione delle sue idee sul diritto e sulla politica, riconducendo all'unità riflessioni che hanno occupato l'intero l'arco della sua lunga attività di docente e di pubblicista. Ho ripercorso le pagine dell'opera con l'intento di saggiare la consequenzialità delle sue tesi rispetto alla fondazione pura pratica dell'universale dignità umana; ad esempio ho cercato di capire come e perché l'autore operi la *distinzione* tra uomo e cittadino e se questa non si traduca in una *separazione*, che potrebbe ripercuotersi sul versante politico e giuridico del criticismo.

Non ho inteso leggere il *Detto comune* con piglio *inventariale*, classificando i cespiti positivi e negativi che una filosofia passa agli *esercizi* successivi; è fin troppo evidente che se Kant si spinge ben al di là della sua epoca, aprendo prospettive ancor oggi fondamentali, non può smettere di essere un figlio del suo tempo. Limitandosi a rilevare tali aspetti si rischia di compiere un'operazione del tutto ovvia; al contrario non è privo di interesse indagare il lavoro che si trova sullo sfondo, rivolgendosi alle premesse teoretico-pratiche e individuando le eventuali discrasie. Credo che questa sia la parte più interessante per chi si accosti ad un pensatore di tale portata. Quanto più è ambizioso il suo progetto di battere nuove vie (e la consapevolezza del proprio valore non poteva che spingerlo a questo), tanto più insidiosi possono essere gli affioramenti della cultura a cui appartiene e della quale fanno parte sia l'impronta della monarchia prussiana, sia la laboriosa *progressione* di una borghesia che stenta ad affermarsi rispetto al resto d'Europa. Molti concetti sono sussunti all'interno del pensiero di Kant, che a volte finisce

per *smarrirne* le origini storiche e trasformarli, ipostatizzandoli in categorie che accampano una pretesa di validità universale.

Non si tratta certo di promuovere o bocciare un pensatore di simile statura, né di uno sciocco tentativo di 'fargli le pulci'; condivido la tesi di Adorno il quale, riferendosi a Croce, rammenta che chiedersi *cosa sia vivo e cosa sia morto* nel pensiero di un autore, cosa in Kant o in Hegel *abbia senso al presente*, fa parte di una *detestabile moda* che comporta la *sfrontata pretesa* di assegnargli un posto nel mondo, pretesa basata sulla *problematica fortuna* di essere nati dopo di lui e di occuparsene per lavoro [1]. Laddove se ne è presentata l'occasione, ho cercato di muovere dei rilievi critici, senza imputare a Kant delle mancanze che la storia si è fatta carico di colmare (o di aggravare), ma chiamandolo piuttosto a rispondere della coerenza interna al percorso compiuto. Il rispetto dovuto ad un pensiero tanto articolato e profondo non deve tradursi in accondiscendenza o, peggio, in passività; sul versante opposto, non si deve indulgere ad un eccesso di confidenza, che può dar luogo ad interpretazioni un po' troppo propositive, in bilico tra l'*addomesticamento* e la manipolazione. Gli argomenti kantiani sono generalmente così forti che, anche quando danno vita a delle inconseguenze, ci aiutano a comprendere. Benché ciò possa apparire paradossale, credo che la potenza di un classico risieda soprattutto nella capacità di indicare *al di là di se stesso* e di farci intendere *perché non dovremmo seguirlo*. Attraverso questa sorta di limitazione, che impone a sé ed al lettore, il classico sembra proprio svuotare di senso il dibattito sulla vitalità o sulla caducità della sua opera. Per usare un'espressione hegeliana, ha il suo *tramonto a mezzogiorno*.

Su tali basi penso che si possa anche riflettere su una tendenza peculiare del nostro tempo. La spasmodica ricerca di padri illustri per la democrazia moderna, statuale o cosmopolita, ha spinto un nutrito stuolo di studiosi a prodursi in complicate involuzioni esegetiche, che pescano troppo spesso nel mare magno

---

[1] Cfr. T.W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt am Main 1963; tr. it., *Tre studi su Hegel*, Bologna 1971, p. 9.

e torbido dei manoscritti e degli appunti kantiani non licenziati per la stampa. Sebbene tali documenti attestino *anche* rinvii alla democrazia rappresentativa [2], nelle opere edite il repubblicanesimo di Kant non è esplicitamente democratico, né in rapporto alla democrazia diretta, né a quella rappresentativa. Potrebbero essere molte le ragioni delle sue reticenze e molte, infatti, ne sono state ricercate e addotte; tuttavia l'ampio ricorso al materiale manoscritto, che non può certo essere trascurato, finisce spesso e *curiosamente* per oscurare la consistenza dei lavori pubblicati e soprattutto produce l'immagine di un Kant *schizofrenico*, diviso tra un lato esoterico e progressista ed uno essoterico e conservatore.

A mio avviso determinare ed accentuare una simile spaccatura serve a poco, soprattutto perché, dietro l'apparente sottigliezza bizantina dell'interprete, l'estremizzazione di queste differenze nasconde la ben più corposa arroganza del *Machtspruch*, dell'atto d'imperio con cui egli precetta Kant all'interno del proprio orizzonte. Il lato soccombente ed ingombrante del Kant pubblico dovrebbe, a questo punto, diventare irrilevante rispetto al *minimalismo* privato e democratico ed essere infine tolto di mezzo; ma *purtroppo* è agli scritti licenziati e non alle discussioni a tavola, a qualche passo della corrispondenza o a degli abbozzi che un autore affida la sua incidenza presso la sfera pubblica dei contemporanei e presso i posteri. E nelle pubblicazioni Kant pensa il futuro dei diritti all'interno di una forma monarchica, con un'impostazione legittimista e moderatamente riformista [3]. Se poi si volesse riconoscergli una *sincera* fede democratica, occorrerebbe considerare che una proposta giuridica e politica ha come ter-

---

[2] A titolo d'esempio cfr. I. KANT, *Vorarbeiten zum ewigen Frieden*, AA, XXIII, 166 e cfr. *Vorarbeiten zur Rechtslehre*, AA, XXIII, 342 (per il testo tedesco ho fatto uso di I. KANT, *Gesammelte Schriften*, hrsgg. von der Preußischen-Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 sgg.; su tale edizione si basa la parte dei riferimenti preceduta dalla sigla AA e comprendente l'ordinale romano del volume ed il numero di pagina in cifre arabe).

[3] Una posizione che, del resto, Kant condivide con ampi settori della burocrazia prussiana e che trova i suoi presupposti teorici nella tradizione del giusnaturalismo tedesco, cfr. E. HELLMUTH, *Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont. Studien zur preußischen Geistes- und Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1985, p. 142 sgg.

mine di riferimento l'intero corpo sociale; qualora il mio scopo fosse quello di *bocciare* Kant, con una punta di malizia potrei considerare teoricamente insensato e moralmente riprovevole che la democrazia sia praticata solo tra le mura di casa o scrivendo su un foglio che resta nel cassetto. D'altra parte ritengo inutile doverlo *promuovere* a tutti i costi come democratico per potermi confrontare proficuamente con lui. Per questo non condivido tentativi come quello, brillantissimo e pretestuoso, di Domenico Losurdo che immagina un Kant ermetico, il quale boccia il diritto di resistenza per sostenere la democrazia rivoluzionaria francese contro i moti restauratori vandeani [4]; *oppure* quello di Ingeborg Maus che, sempre puntando sulla negazione del diritto di resistenza, vede nella razionalità kantiana il modello per una democrazia contemporanea *procedurale* [5]; *o* ancora quello di Giuliano Marini (meno assillato dai manoscritti), che rintraccia nel Kant degli ultimi anni una fede democratica, legando tutto ciò agli sviluppi del cosmopolitismo [6]. Sono voci che, accanto ad altre, ho cercato di mantenere come termini di confronto per la mia indagine e per le quali non ricorro, in questa sede, a riferimenti più circostanziati.

Kant vive e pensa nel contesto di uno Stato assoluto, che eleva l'esigenza del controllo socio-economico a condizione imprescindibile della propria consistenza, che fa del cosiddetto *cameralismo* un modello del tutto peculiare nell'impostazione mercantilista e costituisce un vero esempio di *Stato di polizia*. Se queste sono le condizioni di partenza, si deve tener conto del fatto che egli cerca di 'traghettare' la società civile verso la forma nuova di uno *Stato di diritto*, nel quale le spettanze degli individui siano sottoposte a tutela dall'ordinamento giuridico e nel quale le leggi rappresentino un *limite* all'attività stessa del potere sovrano. Kant si muove all'insegna del criterio fondamentale della li-

---

[4] Cfr. D. LOSURDO, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Napoli 1983, p. 37 sgg.

[5] Cfr. I. MAUS, *Zur Aufklärung der Demokratientheorie*, Frankfurt am Main 1992.

[6] Tra i vari scritti di Marini sul tema cfr. G. MARINI, *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, in G.M. CHIODI-G. MARINI-R. GATTI (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Milano 2001, pp. 19-34.

bertà umana, posta sotto l'egida di una ragione pura; tuttavia non ritiene che questa sia una base sufficiente perché tutti debbano godere dei diritti politici e perché anche le donne divengano *cittadini*. Possono esserlo, in sostanza, solo i proprietari dei mezzi di produzione e dunque quelli capaci di vivere vendendo un *opus* – un prodotto – senza *prestare opera* subordinandosi a terzi. Come osserva Tugendhat, non si può trascurare che nel cuore stesso della comunità morale kantiana si trova un modello che ricalca una composizione esclusiva di *soggetti maschi*, *adulti* e *abili al lavoro* e che rispecchia l'*ideologia della borghesia capitalistica*[7]. Prima di dipingere Kant come un democratico e di ricorrere a lui per curare i mali della democrazia contemporanea, occorrerebbe forse pensare che questa restrizione, eretta a principio universale a priori, esclude dalla sua teoria politica tutti coloro che la tradizione marxista chiama *proletari* e che oggi sono (purtroppo solo in qualche ristretta area dell'Occidente privilegiato e ancora per poco) quei *lavoratori* dipendenti, dal primario al terziario avanzato, che costituiscono l'ossatura del corpo democratico di uno Stato. È corretto sottolineare i rinvii kantiani alla democrazia, ma poi è necessario valutarli alla luce di tali strettoie, senza scavalcarle.

Per Kant solo un numero ristretto di cittadini può eleggere *rappresentanti* del popolo sovrano; se invece il barbiere, il bracciante, il garzone e le donne potessero votare o sedere in parlamento, questo Stato sarebbe meno rappresentativo e quindi meno repubblicano. Ma chi deve rappresentare uno Stato per essere tale? Perché occorrono uno sparuto numero di elettori e soprattutto un monarca, l'*uno* rispetto ai *molti*, affinché la rappresentanza sia massima? Sono sufficienti *questi* due soggetti pubblici, tra i quali Kant non ci dice neppure con chiarezza chi veramente rappresenti il popolo sovrano e con quale ripartizione di poteri? Basta tutto ciò per indicare quel grado di partecipazione che contrappone un governo repubblicano ad uno dispotico? E poi rappresentanza di cosa? Di *quale* popolo sovra-

---

[7] Cfr. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993, p. 334.

no? Dei votanti o di tutti? Sembra infatti che per Kant non si tratti solo del rapporto tra chi esercita il diritto di voto e chi viene eletto; gli stessi cittadini, a cui è circoscritto l'esercizio dei diritti politici, diventano *immediatamente* rappresentanti dell'intero e cioè loro stessi rappresentano già coloro che non votano. C'è quindi un doppio grado di rappresentanza: quello dei deputati e degli elettori e quello, antecedente, degli elettori rispetto all'immagine sbiadita dell'intero popolo sovrano. Ma su quale base? Si tratta di criteri che lo stesso Kant ammette di non poter chiaramente definire. Certamente è una limitazione diffusa fino alle soglie del Novecento; ma appare inaccettabile in chi ha mirato alla purezza della ragione come criterio universale ed atemporale che unisce gli uomini. E soprattutto desta ancor maggiori perplessità il fatto che un simile sbarramento finisca per essere sublimato e cristallizzato nei *Princìpi metafisici della dottrina del diritto* (1797) [8].

Tornando a Tugendhat, il modello *cooperativo* kantiano, la sua immagine di un *regno dei fini* in cui i soggetti devono trattarsi come scopi e mai solo come mezzi, ha delle enormi potenzialità, che non paiono pienamente dispiegate dallo stesso criticismo. È assai efficace l'immagine del soggetto che, come un *cavaliere*, guarda gli altri attraverso le fessure della propria *armatura*, una morale fatta prevalentemente di doveri negativi e di astensione più che di doveri positivi, che lo conducano a prendersi cura dell'altro [9]. E questa *morale dei forti* non può che tradursi in una visione della società, in cui l'azione positiva dello Stato a tutela dei diritti sia posta *al margine*, così come lo sono gli stessi doveri positivi dei soggetti nella comunità morale [10]. I diritti che oggi chiamiamo sociali e riguardano la promozione della personalità, del benessere e la rimozione degli ostacoli e delle disparità di condizioni, sono assimilabili a quella sfera che nell'*età kantiana*

---

[8] In merito cfr. H. COHEN, *Die Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte*, Berlin 1910; tr. it., *La fondazione kantiana dell'etica*, Lecce 1983, p. 372.

[9] Cfr. E. TUGENDHAT, *op. cit.*, p. 295.

[10] Cfr. *ivi*, p. 356.

resta affidata alla *virtù* ed ai doveri positivi ed *imperfetti*, quelli che non ammettono una regola precisa che ne determini le modalità di adempimento, che non possono essere imposti con la forza e che riguardano l'interiorità del soggetto agente. Dunque si tratta di doveri che finiscono per essere separati da un corrispondente diritto, ciò che invece non accade per quelli negativi e *perfetti*, definiti da una regola e perciò considerati sia coercibili sia indispensabili alla coesistenza degli individui [11]. Non intendo muovere una critica in termini ideologici al pensiero kantiano o *valutarlo* sulla base della non completa sovrapponibilità tra il suo progetto politico e giuridico, proteso verso lo *Stato di diritto*, e lo *Stato sociale di diritto* che ha costituito e, nonostante tutto, continua a costituire uno strumento fondamentale per la tutela dei diritti e la pratica della democrazia. Come dicevo, ciò appartiene ad un'evoluzione secolare, di cui Kant non può farsi carico da solo.

Certo risulta difficile pensare ad una democrazia in senso moderno, quando analfabetismo e povertà sono la regola e non semplici *sacche*; ma perché, oltre ai noti ed altrettanto vaghi richiami alla libertà di pensiero e di critica, Kant non dice una parola per indicare come obiettivo il pieno godimento dei diritti politici di *tutti* i soggetti, in quanto hanno una medesima dignità morale? Perché mantiene i due cerchi concentrici e *metafisici* della rappresentanza? Ancora: quali sono le ripercussioni di questo plesso concettuale sul cosmopolitismo? Piuttosto che scioglierli ad ogni costo con una soluzione precostruita – e chissà quanto genuinamente kantiana – è bene che i nodi problematici restino aperti e forniscano un luogo privilegiato di confronto, sfruttando proprio le discrasie come un'opportunità per l'odierna riflessione democratica e cosmopolita.

È altamente probabile che Kant non avverta certe *sfasature* e che ai suoi occhi sia inammissibile che uno Stato sovrano, quale

---

[11] Cfr. L. FONNESU, *Dovere*, Scandicci (Firenze) 1998, p. 42 sgg. e p. 108; inoltre cfr. W. KERSTING, *Pflichten, unvollkommene/vollkommene*, in J. RITTER-K. GRÜNDER (hrsgg. von), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VII, Basel 1989, p. 433 sgg. Per un confronto tra la logica del diritto sociale e gli ordinamenti giuridici ispirati al liberalismo, cfr. F. EWALD, *L'Etat Providence*, Paris 1986, p. 53 sgg. Per un esplicito riferimento alla filosofia del diritto kantiana, cfr. *ivi*, p. 461.

egli lo pensa, possa venire meno al principio del rispetto per l'uomo. Il meccanismo regolatore esterno della legge e quello interno della virtù per lui non lasciano spazi vuoti: dove non arriva l'una interviene l'altra. Eppure proprio nell'attuale fase di smantellamento dello *Stato sociale di diritto* abbiamo anche il dovere di pensare se la progressiva cancellazione dei diritti sociali non sia il frutto di un individualismo che non è identico a quello di Kant, ma non gli è neppure del tutto estraneo. Un individualismo, insomma, per il quale le politiche di sostegno ai bisognosi appartengono ai doveri di beneficenza ed alle istituzioni caritatevoli (oggi, con formula rinnovata, al volontariato) e non al diritto di uno Stato che è sempre più *minimale* con la scusa di rispettare la libertà del singolo e che, su questa linea, finisce per considerare gli ammortizzatori sociali, l'assistenza sanitaria, il sostegno alle condizioni di disagio, la gratuità dell'istruzione come *lussi* che una comunità non si può più permettere. Si direbbe proprio che oggi la stessa umanità sia un *lusso*. Kant non è colpevole di tutto questo, anzi ha cercato di sostenere l'esatto contrario. Ma poiché sa bene che siamo *legni storti*, tanto da aver bisogno di un *padrone* [12] e poiché ritiene che – in attesa della *signoria assoluta della ragione* – la prosperità di una società civile si fondi sulle *disparità* [13], non possiamo nemmeno dire che sia del tutto estraneo ai fatti.

Resta solo da fare qualche notazione sulla forma del presente scritto. Con il sottotitolo ho voluto sottolineare che non si tratta di un commento *interlineare*; pur cercando di restare fedele al testo, ne ho fatto l'occasione per riflettere su altre opere, non solo kantiane. Questo può aver reso più complesso il discorso e, qualora fosse accaduto, non posso che scusarmene con il lettore. Poiché ho cercato confronto aperto con Kant (con una bella espressione i Te-

---

[12] Cfr. I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*, in "Berlinische Monatsschrift", 4, 1784; tr. it., *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, traduzione di G. Solari-G. Vidari, a cura di N. Bobbio-L. Firpo-V. Mathieu, Torino 1965, pp. 129-30, AA, VIII, 23.

[13] Cfr. I. KANT, *Kritik der Urteiskraft*, Berlin 1790; tr. it., *Critica del Giudizio*, Torino 1993, p. 401 sgg., AA, V, 432 sgg.

deschi parlano di *Auseinandersetzung*), ho scelto di non scrivere una conclusione: mettendone una, sarei un *interprete* che *interpreta se stesso mentre interpreta un autore*. Invece di aggiungere un ulteriore giro al *circolo ermeneutico* ho preferito fare un passo indietro, in modo che gli altri possano trarre da sé il proprio bilancio.

Kant e il problema della cittadinanza in Germania nel XVIII secolo

SOMMARIO: 1. Stato dei ceti e autorità sovrana. – 2 Il Bürger: borghese o cittadino? – 3. Diritti dell'uomo e cittadinanza nelle *Riflessioni* (1780-1790).

1. *Stato dei ceti e autorità sovrana*

L'Impero tedesco di fine XVIII secolo poggia su un complesso quadro istituzionale, in cui si intrecciano la sovranità imperiale, estesa a tutti i membri del *Reich*, e quella dei principi nei loro regni o territori (*Länder*). All'interno di questi ultimi corre la *linea di faglia* tra i due mondi e le due diverse visioni del potere; il loro attrito consiste nel conflitto di competenze e giurisdizioni tra la fitta rete di prerogative imperiali e di retaggi feudali e la spinta *normalizzatrice* dell'assolutismo regio, la forza che si va consolidando nell'ambito territoriale e che mira ad omogeneizzare il tessuto sociale e riprogrammarne le gerarchie, rendendole funzionali ad un esercizio centralizzato del potere.

Al centro di tali tensioni si trova la tradizionale organizzazione per *ceti* o *stati* (*Stände*), presenti sia a livello imperiale sia all'interno dei singoli Stati; si tratta di strutture socio-economiche di origine medievale, ancora presenti nella storia istituzionale europea alla fine del XVIII secolo [1] e con le quali, *inevitabilmen-*

---

[1] L'ordine viene recepito e disciplinato ancora dal *Codice generale prussiano* del 1794, che esprime appieno le tensioni e le contraddizioni di questo passaggio; del *Codice* scrive Scheuner che "rimase ancora nel quadro delle antiche istituzioni politiche e sociali", U. SCHEUNER, *Die Verwirklichung der bürger-*

te, deve misurarsi anche Kant. Un *ceto* è basato sulla nascita e sulla professione degli individui e, *grosso modo*, consente di raggruppare gli uomini in tre ambiti: *nobiltà*, *cittadini* e *contadini*. Al loro interno ciascuno ha gli stessi diritti e doveri, che sono differenti da quelli degli altri due gruppi; l'accesso ai *mestieri* ed alle *professioni* è riservato e garantito in base all'appartenenza, un punto in cui l'ordine cetuale si sovrappone ed intreccia con quello *corporativo* [2]. Stabilizzatosi nel corso dei secoli, il ceto passa da *concetto sociale* a *concetto giuridico* e determina la struttura dello Stato, che diventa *Stato dei ceti* (*Ständestaat*), estendendo all'ordine territoriale l'influsso già esercitato sul diritto privato in rapporto alla famiglia, all'eredità, alla tutela [3]. Benché si tenda ad appiattirlo sullo sfondo degli istituti giuridici precedenti, il sistema dei ceti è anche una tappa importante nel processo di formazione dello Stato moderno; gli *Stände* rappresentano un primo tentativo di superare i legami di natura personale, che caratterizzano il Medioevo: "I principi si presentano non come signori feudali, ma come titolari di prerogative più alte, di natura pubblica [...]. Chi fa da controparte al principe è generalmente non un individuo o una serie di individui, ma alcuni corpi costituiti di vario genere" [4]. La *ratio* di questa riorganizzazione del potere è la "pretesa all'autogestione: alla soluzione dei problemi relativi a ciascun ambito (signorile o comunitario) all'interno di quell'ambito stesso, da parte delle forze in essi ope-

---

lichen Gleichheit, in G. BIRTSCH (Hrsg.), *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel der Gesellschaft und Geschichte*, Göttingen 1981, p. 387, tr. mia. Sulla tensione tra sistema dei privilegi e principio illuminista dell'uguaglianza nel *Codice* cfr. H. MOHNHAUPT, *Privilegien und gemeines Wohl im ALR sowie deren Behandlung durch Theorie und Praxis im 19. Jahrhundert*, in B. DÖLEMEIER-H. MOHNHAUPT (hrsgg. von), *200 Jahre Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten*, Frankfurt am Main 1995, p. 106.

[2] "L'appartenenza ad uno di questi ceti significava nello stesso tempo un legame corporativo, intreccio particolarmente evidente per i *cavalieri* o gli artigiani", U. SCHEUNER, *op. cit.*, pp. 385-86, tr. mia.

[3] Sull'ordine cetuale cfr. H. CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte*, Bd. II, Karlsruhe 1966, p. 206 sgg.

[4] G. POGGI, *The State. Its Nature, Development and Prospects*, Stanford 1991; tr. it., *Lo Stato. Natura, sviluppo, prospettive*, Bologna 1992, p. 66.

ranti" [5]. Restano, in ogni caso, differenze profonde rispetto allo Stato moderno; ad esempio mancano la concentrazione del potere e dunque la differenza tra Stato e società civile, tanto che si può anche parlare di ordinamento *eminentemente pluralistico* e di un vero e proprio *dualismo di potere* [6], un problema di cui l'assolutismo dovrà farsi carico [7]. Nel quadro sociale ed istituzionale in cui vive Kant i ceti, che siedono anche presso la Dieta dell'Impero, sono una membrana che separa e insieme fa interagire sovranità imperiale e regia e rappresentano un tentativo, *in apparenza* riuscito, di trasformare la suddetta linea di faglia in un tessuto connettivo [8]; di fatto costituiscono un ostacolo per il nascente Stato assoluto, che in Germania cerca, con qualche ritardo, di completare la propria affermazione togliendoli di mezzo o inglobandoli nel suo progetto ed avviando la disgregazione della compagine imperiale [9].

---

[5] P. SCHIERA, *Società per ceti*, in N. BOBBIO-N. MATTEUCCI-G. PASQUINO, *Dizionario di politica*, Torino 2004, p. 1010.

[6] Cfr. *ivi*, pp. 1012-13. In merito cfr. I. CERVELLI, *Ceti e assolutismo in Germania. Rassegna di studi e problemi*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Jahrbuch des italienisch-deutschen historischen Instituts in Trient", 3, 1977, p. 431 sgg.

[7] Scrive Heller: "entrambe le parti, il sovrano ed i ceti, ritengono di avere più diritto dell'altra; entrambe dispongono di un proprio apparato di potere completo, di propri funzionari, tribunali, finanze, e non di rado di un proprio esercito e di propri ambasciatori [...]. I sovrani trattano con i ceti come con alleati confederati di pari diritto", H. HELLER, *Staatslehre*, Leiden 1934; tr. it. *La dottrina dello Stato*, Napoli 1988, p. 200.

[8] La funzione dei ceti come elemento di raccordo tra sudditi e sovrano compare anche nella storiografia di Hertzberg (alto funzionario prussiano e membro dell'Accademia delle scienze) che sottolinea tale caratteristica celebrando l'esemplarità della monarchia fredericiana ed il suo ruolo centrale nello scenario del Sacro Romano Impero e dell'intera Europa, cfr. E. VON HERTZBERG, *Huit dissertations que M. le comte de Hertzberg, ministre d'Etat, membre et maintenant curateur de l'Académie de Berlin a lue dans les assemblées publiques de l'Académie royale des sciences et belles lettres de Berlin tenues pour l'anniversaire du Roi Frédéric II dans les années 1780-1787*, Berlin 1787, p. 157 sgg.

[9] Cfr. H. MÖLLER, *Fürstenstaat oder Bürgernation: Deutschland 1763-1815*, München 1989; tr. it., *Stato assoluto o Stato nazionale. La Germania dal 1763 al 1815*, Bologna 2000, p. 293. Sul forte ruolo della rappresentanza per ceti, cfr. M. BOTZENHART, *Verfassungsproblematik und Ständepolitik in der preußischen*

Tutto ciò rende ancora più intricato il rapporto tra sovrano e sudditi, che si svolge contemporaneamente lungo due direttrici. La prima riguarda l'Imperatore e i membri *immediati* o *mediati* dell'Impero, raggruppati in *ceti*; si tratta rispettivamente di coloro che si trovano sotto la sua diretta autorità o che gli sono sottoposti *attraverso* un principe territoriale [10]. Sono *immediati* gli stati o ceti imperiali e cioè i laici, gli ecclesiastici e le comunità cittadine che siedono (personalmente o attraverso i loro rappresentanti) presso l'Assemblea generale dell'Impero o Dieta [11]. Se si passa a considerare i diversi *Länder* o Stati che compongono l'Impero stesso, resta basilare la distinzione tra l'autorità suprema, in questo caso il *signore*, ed i *sudditi*; di questi fanno parte tutti coloro, consorte del principe e figli compresi, che per qualunque motivo, e quale che ne sia il ceto o la nazionalità, si trovino nel paese. Procedendo *dall'alto* nella scala sociale, si incontrano i sudditi che prendono parte alla Dieta regionale e che costituiscono i cosiddetti ceti territoriali; si tratta di prelati, di nobili (signori e cavalieri) e di città o cittadini [12] ed a loro si possono aggiungere anche i *contadini*, che in alcuni *Länder* godono come gli altri del diritto

---

Reformzeit, in P. BAUMGART (Hrsg.), *Ständetum und Staatsbildung in Brandenburg-Preußen. Ergebnisse einer internationalen Fachtagung*, Berlin-New York 1983, p. 431 sgg.

[10] Sull'interazione tra Imperatore, principi e ceti cfr. H. MÖLLER, *op. cit.*, p. 282 sgg.

[11] Cfr. J.J. MOSER, *Compendium juris publici moderni regni germanici oder Grundriß der heutigen Staatsverfassung des Teutschen Reichs*, Tübingen 1742, in Z. BATSCHA-J. GARBER (hrsgg. von), *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1981, p. 74 sgg. Non tutti gli immediati prendono parte alla Dieta; tra loro figurano anche altre categorie, come le circoscrizioni territoriali dei cosiddetti villaggi imperiali oppure la libera cavalleria dell'Impero, una media nobiltà legata all'Imperatore da antichi vincoli di fedeltà e distinta dai *Landsassen*, la media nobiltà sottoposta ai principi dei singoli Stati, cfr. E. BUSSI, *Il diritto pubblico del Sacro Romano Impero alla fine del XVIII secolo*, vol. I, Milano 1970, p. 187 sgg. e p. 239 sgg. Sulla Dieta e l'evoluzione delle sue strutture cfr. H. MÖLLER, *op. cit.*, p. 295 sgg. e cfr. H. CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte*, cit., p. 88 sgg. Sull'evoluzione dei rapporti Imperatore-ceti cfr. *ivi*, p. 33 sgg.

[12] Cfr. E. BUSSI, *Il diritto pubblico del Sacro Romano Impero alla fine del XVIII secolo*, vol. II, Milano 1959, p. 403 sgg. Su tali ceti cfr. anche H. MÖLLER, *op. cit.*, pp. 329-30.

partecipare alla Dieta [13]. A queste categorie, ma privi del diritto ad essere rappresentati, si aggiungono i *protetti*, che abitano nelle città senza godere della *cittadinanza* [14], i contadini in condizione di servitù [15] e coloro che, come gli ebrei, sono considerati semplici *abitanti* e non sono né cittadini, né contadini [16].

Nell'*evoluzione* verso l'assolutismo i ceti vedono confermata la propria posizione, ma con un cambiamento sostanziale; poiché hanno avuto un ruolo decisivo nell'organizzare le parti sociali presenti sul *territorio*, tanto da identificarsi con esso, nel processo di riordinamento e centralizzazione assolutista ciò garantisce loro una posizione preminente. Il principe è costretto a riconoscerli come elemento strutturale anche nell'ordine dello Stato assoluto, compensando con nuove prerogative la perdita del controllo territoriale subita a suo favore [17]. Perciò, come rileva Brunner, "la *Landschaft* si trasforma in corrispondenza con le vedute del principe, divenendo una vera e propria corporazione di gruppi privilegiati. E a questo proposito è indicativo il fatto che si cominci a

---

[13] Cfr. H. CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte*, cit., p. 233.

[14] I *protetti* non possiedono un patrimonio sufficiente per essere considerati cittadini e sono assimilabili, seppure in maniera piuttosto lata, ai *clientes* romani; in merito cfr. *ivi*, p. 217.

[15] Cfr. *ivi*, p. 218.

[16] In un mutato quadro istituzionale e politico (basti pensare all'entrata in vigore del citato *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*, alla Rivoluzione francese ed alle successive guerre napoleoniche) finalmente gli ebrei otterranno l'emancipazione nel 1812. Sulla condizione giuridica degli ebrei nell'Impero cfr. *ivi*, p. 223 sgg. Sul tema della tolleranza religiosa nei dibattiti culturali berlinesi di fine '700 e sull'ambivalente posizione dell'assolutismo illuminato di Federico II, diviso tra neutralità istituzionale e antipatia personale verso gli ebrei (forse assorbita da Voltaire), cfr. P. BAUMGART, *Die* Freiheitsrechte *der jüdischen Minorität im Staat des aufgeklärten Absolutismus*, in G. BIRTSCH (Hrsg.), *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel der Gesellschaft und Geschichte*, cit., p. 122 sgg.

[17] Cfr. H. MÖLLER, *op. cit.*, pp. 325-26. Scrive Schiera: "Come forza viva all'interno dello Stato – e sicuramente non più come alternativa ad esso – i ceti cessarono di giocare un ruolo di 'opposizione' o anche solo di 'resistenza' contro la pretesa del principe al monopolio della forza, com'era stato caratteristico per lo Stato per ceti", P. SCHIERA, *Lo Stato moderno. Origini e degenerazioni*, Bologna 2004, p. 189 e cfr. *ivi*, p. 192.

parlare sempre più di *ceti* in quanto tali, e sempre meno di *Landschaft* e di territorio (*Land*)" [18].

Riprendendo i cenni alle interferenze di *faglia* tra diversi livelli di competenza territoriale, si può aggiungere qualche elemento sul ruolo dei ceti nel passaggio alla modernità. Sotto gli aspetti *politico costituzionale* ed *economico* la concorrenza tra principe e ceti rischia di bloccare la monarchia assoluta all'interno del predetto *dominio cetual-corporativo* o *Stato cetuale*; questo presenta una rete di privilegi ed ostacoli alla *libera circolazione sociale* degli individui, che sovrappone appartenenza allo *Stand* ed ambito professionale [19]. D'altra parte, facendo seguito a considerazioni precedenti, occorre ribadire che i ceti producono una prima e decisiva divisione dei poteri e limitano le prerogative della corona, introducendo princìpi che, rigorizzati dalla successiva riflessione politica, costituiranno i cardini dello Stato moderno [20]. Inoltre, risalendo alle radici medievali della *ständische Gesellschaft*, un cospicuo orientamento storiografico [21] ha cercato addirittura di metterla in rapporto con la successiva affermazione dei diritti dell'individuo, opponendosi alla tesi di una presunta antinomia tra l'idea del *bene co-*

---

[18] O. BRUNNER, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Wien 1965 (V ed. rielaborata; I ed. Baden bei Wien 1939); tr. it.,*Terra e potere. Strutture pre-statuali e pre-moderne dell'Austria medievale*, Milano 1983, p. 627.

[19] Cfr. H. MÖLLER, *op. cit.*, p. 331. Sull'ordinamento cetual-statale scrive Möller: "ogni ceto doveva adempiere un compito sociale definibile da parte della ragion di Stato. Lo Stato non regolava più solo i tratti fondamentali del diritto sociale, ma penetrava nell'organizzazione dell'ordine interno della famiglia e della casa", *ivi*, p. 213.

[20] Cfr. *ivi*, p. 331. L'autore ricorda che anche la dottrina della divisione dei poteri di Montesquieu, pietra angolare della modernità, si richiama ad un impianto cetuale, cfr. *ibid*. Sul tema cfr. G. OESTREICH, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*; tr. it., *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Roma-Bari 2001, p. 25 sgg.

[21] Un esempio in proposito è fornito dal citato Oestreich, che mette in luce l'intreccio di elementi del pensiero cristiano e del diritto naturale nella formazione dell'idea *Menschenrecht*, pur sottolineando il processo di *deteologizzazione* in atto nella modernità e comunque individuando anche nello Stato premoderno il compito precipuo di tutela e promozione della felicità del singolo, intesa come pieno sviluppo di ogni capacità e inclinazione, cfr. *ivi*, pp. 37-38.

mune, tipica del suddetto ordine, ed il diritto del singolo[22]. Secondo tale prospettiva la legittimazione del potere e la regolamentazione giuridica delle relazioni sociali, religiose e politiche (soprattutto a partire dai movimenti riformatori e dalle lotte contadine) avviano una reinterpretazione del *bene comune* in base al rispetto dei diritti dei singoli; un mutamento nel quale la crescita economica dei *ceti* artigiani e degli agricoltori avrebbero un ruolo tutt'altro che secondario[23].

2. *Il Bürger: borghese o cittadino?*

La riflessione dell'età kantiana sui concetti di suddito e cittadino presuppone la struttura sociale sopra delineata e fornisce una chiave di lettura per ricostruirne le variazioni sul finire del XVIII secolo. Queste sono riconducibili a tre obiettivi fondamentali: la concentrazione del potere in un'unica autorità sovrana, l'*integrazione* di libertà civile e politica da parte del *terzo stato*, la divaricazione tra Stato e *società civile*. L'ultimo aspetto, in particolare, si dimostra assai utile per una tematizzazione del rapporto tra *borghese e cittadino*.

Fino alle soglie del XIX secolo, soprattutto in area tedesca, non esiste una distinzione consolidata tra società civile e Stato; la *societas civilis* indica ancora, in senso lato, una condizione *artificiale*, che viene contrapposta a formazioni considerate *naturali* come la famiglia o, con il giusnaturalismo, il cosiddetto *stato di natura*. La separazione tra una *nozione restrittiva* dello Stato come *organo del potere coattivo* e la *società civile* (un ambito autoregolato di relazioni interindividuali, indipendente dallo Stato stesso e capace di limitarne il potere politico) si consolida con l'affermarsi delle teorie dei diritti naturali dell'individuo e dei gruppi

[22] Cfr. W. SCHULZE, *Ständische Gesellschaft und Individualrechte*, in G. BIRTSCH (Hrsg.), *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen 1987, p. 163.

[23] Cfr. *ivi*, p. 179.

sociali [24]. Il ruolo della nascente borghesia e le difficoltà che incontra nella definizione di questo spazio autonomo sono particolarmente evidenti nella lingua tedesca; in essa la locuzione *bürgerliche Gesellschaft* indica sia la società civile, sia quella specificamente borghese ed il *bürgerliches Recht*, come *diritto civile*, si riferisce all'insieme dei rapporti di diritto privato e li disciplina [25]. Fino a quando la borghesia non costruisce un tessuto economico resistente alla pressione del controllo statale e fino a quando lo spazio di libertà degli individui non è riconosciuto sul piano culturale e politico, manca una sanzione giuridica di tali spettanze, successivamente coestese alla figura del *civis* riconosciuto in base al censo; per il momento il pacchetto delle libertà del *Bürger* resta *sociologicamente* abbinato alle attività ed ai privilegi accordati all'abitante della città o borgo. Il ritardo prussiano nell'evoluzione in senso moderno delle strutture sociali, e dunque l'impossibilità di un uso consolidato di *Bürger* come cittadino, è ancora conclamato nella struttura del *Codice generale prussiano* del 1794; i titoli 7, 8 e 9 del libro II sono rispettivamente dedicati ai tre *status* giuridici tradizionali dei contadini, dei cittadini e dei

[24] Dal '500 il *Bürger*, inteso come *civis*, si contrappone al *servus* soprattutto in base all'*appartenenza ad una comunità giuridicamente ordinata*; è un uso a cui si associa e si intreccia quello che indica la residenza cittadina. Dal '600 il giusnaturalismo produce un'ulteriore evoluzione; sfruttando il significato di *civis* come soggetto a cui si applica lo *ius civile* secondo il diritto romano, introduce l'accezione di 'membro che appartiene ad una comunità *mondana*', scalzando la tradizionale valenza aristotelica di *civis* come *polites* o soggetto politico, cfr. M. STOLLEIS, *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*, Frankfurt am Main 1990; tr. it., *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, Bologna 1998, p. 297 sgg.

[25] Cfr. N. BOBBIO, *Stato, governo, società. Frammenti di un dizionario politico*, Torino 1985, pp. 23-24 e cfr. M. RIEDEL, *Gesellschaft, bürgerliche*, in O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK, (hrsgg. von), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. II, Stuttgart 1994, p. 738 sgg. Sullo sviluppo del concetto di *società civile* (con particolare riferimento alla filosofia hegeliana) cfr. M. RIEDEL, *Tradition und Revolution in Hegels Philosophie des Rechts*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 2, XVI, 1962, p. 203 sgg. e cfr. M. RIEDEL, *Hegels „bürgerliche Gesellschaft" und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs*, in "Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie", 4, XLVIII, 1962, p. 539 sgg.

nobili[26]. In particolare il titolo ottavo – nei §§1 e 2 della Prima sezione – individua i *cittadini* in coloro che non appartengono agli altri due ceti e risiedono in una città[27], sottoponendoli nei paragrafi successivi al diritto in essa vigente[28] o, in via suppletiva, al diritto del libro I, che funge da *diritto comune* e contiene le norme sulla proprietà e sui contratti[29]. È una complessa alchimia di innovazione e conservazione del *Codice*, che Koselleck bolla icasticamente come un *Giano bifronte, diviso tra illuminata pianificazione statale e tradizione cetuale*[30]. Ancora nel 1810 il *Dizionario della lingua tedesca* di Campe riporta tre valenze di *Bürger*, caratterizzate da una crescente ampiezza: 1. l'abitante della città che gode delle libertà e dei diritti e prende parte al governo; 2. *tutti* gli abitanti della città; 3. sia i membri del *terzo stato* – compresi i contadini – in contrapposizione alla nobiltà ed al clero, sia ciascuno dei membri della società che costituiscono lo Stato[31].

---

[26] Cfr. *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794*, hrsgg. von H. Hattenhauer-G. Bernet, Neuwied-Kriftel-Berlin 1996, p. 439 sgg.

[27] Cfr. *ivi*, p. 458.

[28] Cfr. *ivi*, pp. 459-60.

[29] Cfr. *ivi*, p. 61 sgg. In merito Tarello nota anche che le deroghe alle norme del libro primo nel diritto dei contadini e dei nobili terrieri (più legati ai cicli produttivi ed alle attività dei fondi) possono giustificare l'idea di un raccordo strutturale di tale libro con l'economia dei *Bürger*, facendo del Codice prussiano la *prima codificazione borghese*, cfr. G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, vol. I, Bologna 1976, p. 503.

[30] Cfr. R. KOSELLECK, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart 1981; tr. it., *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, Bologna 1988, p. 24; sulla difficile coesistenza di elementi di novità e retaggi dell'ordine cetuale nel Codice cfr. *ivi*, p. 55 sgg. Secondo Stolleis nel *Codice* restano affiancate le tre accezioni dell'appartenenza al ceto, del domicilio cittadino, della cittadinanza dello Stato. Le prime due sono riassorbite con la *depoliticizzazione* tipica dell'assolutismo; la terza diviene l'accezione prevalente, anche se generica, in cui il membro come *abitante* dello Stato assoluto riassume la tendenza livellatrice tra i sudditi e lascia intravedere (ma non afferma coerentemente) un presupposto di carattere individualista, cfr. M. STOLLEIS, *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, cit., pp. 314-15.

[31] Cfr. J.H. CAMPE, *Der Bürger*, in *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Teil. I, Braunschweig 1807 (Reprografisher Nachdruck, Hildesheim-New York 1969, mit einer Einführung und Bibliographie von H. Henne), p. 651.

Il passaggio da un modello di società per ceti ad uno funzionale, legato alle professioni ma non alla rigidità corporativa, fa parte della strategia dell'accentramento assolutista, a cui forniscono un forte appoggio l'illuminismo europeo (giusnaturalista ed anticetuale [32]) ed il fondamentale utilitarismo della borghesia [33]. Una conseguenza della suddetta strategia è la maggior attenzione per la definizione del termine *Bürger*; come si è appena visto, esso conserva ancora una forte polivocità che, nel saggio *Sopra il detto comune: Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, Kant sottolinea con la distinzione tra l'abitante del borgo (*Stadtbürger* associato al francese *bourgeois*) ed il cittadino dello Stato (*citoyen*, *civis*, *Staatsbürger*) [34].

Ricostruire il filo lungo cui si articola la definizione di Campe significa capire le tensioni sociali che sottostanno ad una simile, faticosa elaborazione e per farlo non basta limitarsi ad una lettura *politica* di tali concetti; è anzi opportuno che questa sia affrontata con la consapevolezza della loro originaria valenza *giuridica*, che permette di cogliere le ambiguità, le permanenze e le innovazioni [35]. L'esercizio delle principali attività economiche nelle città – dal commercio all'artigianato – ha determinato la distinzione di uno stile di vita e di abitudini capaci di connotare prima socialmente e poi *giuridicamente* i cittadini o abitanti del borgo come una realtà sociale diversa da prelati, nobili e contadini. Quando l'evoluzione economica impone il superamento dei limiti del centro abitato, i cittadini acquistano un peso politico tale da ottenere una propria *curia* di rappresentanza presso la Dieta regionale e quella imperiale [36]. Il successivo passaggio alle forme moderne di Stato rende conclamate le ambiguità e le implicazioni rimaste la-

---

[32] Cfr. G. OESTREICH, *op. cit.*, p. 59 sgg.

[33] Cfr. Z. BATSCHA-J. GARBER, *Einleitung*, in ID., *op. cit.*, pp. 20-21.

[34] Cfr. I. KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in "Berlinische Monatsschrift", 22, 1793; tr. it., *Sopra il detto comune: Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 260, AA, VIII, 295.

[35] Cfr. M. STOLLEIS, *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, cit., p. 298.

[36] Cfr. H. CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte*, cit., pp. 216-17.

tenti. L'obiettivo della cittadinanza in senso moderno, riferita allo Stato, è un punto di convergenza tra i sostenitori dei diritti dell'individuo borghese e la teoria politica ed istituzionale dell'assolutismo. All'ormai noto orientamento anticetuale quest'ultimo affianca la tesi che il sovrano è il primo vero *cittadino* dello Stato[37] e ciò contribuisce a spostare il baricentro della riflessione su un concetto di cittadinanza sempre più distante dallo *Stadtbürger* e dalla residenza nel *borgo*; d'altra parte tale accezione trova ancora sostenitori nel XVIII secolo, a riprova del fatto che, nonostante l'intenzione di fare piazza pulita del vecchio ordine, l'assolutismo è costretto a scendere a patti con esso[38]. Gli scritti di Schlosser testimoniano che inizialmente l'ascesa economica del borghese (*Bürger*) è consentita e concepita dai ceti come mezzo per compensarne la mancanza di peso politico[39]; alla caratterizzazione del *tipus* borghese, che ha chiaramente un risvolto culturale, non è estranea la nobiltà, che in tal modo cerca di contrastare l'omogeneizzazione sociale perseguita dallo Stato assoluto[40]. La spinta del *primo giusnaturalismo* verso la *parità* dei soggetti è tollerata dai diversi gruppi sociali concorrenti fino a quando resta priva di un'effettiva valenza politica[41]. Da un la-

---

[37] Cfr. *ivi*, pp. 306-307.

[38] Cfr. M. RIEDEL, *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, in O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK (hrsgg. von), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. I, cit., p. 683 sgg.

[39] Il tentativo di *depoliticizzazione* del *Bürger* trova un tipico esponente in Schlosser, che considera la nobiltà un pilastro della stabilità statale, la sola capace di affiancare il sovrano in un saggio governo della nazione. Nel 1777 l'autore pone una vera e propria antitesi tra le visioni della borghesia e della nobiltà, tanto che "la politica del borghese è di complicare gli affari in modo tale da escludere la nobiltà o renderla dipendente da lui, mentre la politica della nobiltà sarebbe di semplificarli nuovamente in modo da poter fare a meno del borghese", J.G. SCHLOSSER, *Politische Fragmente*, in "Deutsches Museum", I, 2, 1777, p. 103, tr. mia.

[40] Cfr. M. RIEDEL, *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, cit., p. 694 sgg. Sulla ridefinizione sociale e culturale del borghese in senso moderno e sulla citata convergenza con la politica anticetuale assolutista, cfr. G. KAISER, *Das Bürgertum als kulturtragende Schicht. Herkunft und bürgerliches Bewußtsein der Authoren*, in P. RAABE-W. SCHMIDT BIGGEMANN (hrsgg. von), *Aufklärung in Deutschland*, Bonn 1979, p. 62 sgg.

[41] Sulla distinzione tra due fasi del giusnaturalismo si esprime Klippel. L'autore lega la prima (*älteres Naturrecht*) ad un concetto di libertà radicata nello

to tale condizione, frutto di una separazione nel complesso dei diritti e doveri dell'*uomo* e del *cittadino*, non interferisce con la visione cetuale-corporativa[42]. Dall'altro, secondo la teoria del contratto sociale, l'uscita dalla condizione di natura pone gli individui sotto la *schiacciante* tutela dello *Stato*; il presupposto della parità, intesa come *decristianizzazione* e *depoliticizzazione*, azzera ogni spazio residuale delle libertà ed accresce le competenze autoritative dello Stato assoluto, che decide sul bene comune[43].

Considerata in base a questo retroterra, la relazione tra *diritti fondamentali* e *diritto privato* (inteso come ambito delle relazioni *orizzontali* tra gli *individui di pari grado*) può fornire interessanti indicazioni sul concetto di cittadinanza. Ad esempio in Germania la tutela dei diritti ha un profilo del tutto differente rispetto alla garanzia del diritto di proprietà nell'area anglosassone. In base a quanto si è visto, i limiti al potere dello Stato non derivano tanto dai fondamenti del diritto naturale, ma sono piuttosto la prosecuzione delle antiche posizioni di privilegio[44]; se in America i diritti fondamentali devono *tutelare* una società civile e borghese già indipendente, se in Francia acquistano una funzione di *rottura* rispetto all'ordine politico ed istituzionale preesistente (che frena la

---

status naturalis e dunque fondamentalmente subordinata rispetto al potere sovrano della condizione civile, che porta garanzia ed ordine, cfr. D. KLIPPEL, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhundert*, Paderborn 1976, p. 31 sgg. La seconda (*Neueres Naturrecht*) precede di poco la Rivoluzione francese ed opera una *stabilizzazione della libertà naturale*, riportata ai diritti dell'uomo e dotata di una valenza espressamente politica, più antagonistica che residuale rispetto allo Stato, cfr. *ivi*, p. 113.

[42] "Fino a quando il lato dei doveri di un tale *civis* rimaneva privo della controparte, cioè dei diritti politici, non era difficile armonizzare la gerarchia degli ordini e il diritto di natura", M. STOLLEIS, *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, cit., p. 301.

[43] Cfr. *ivi*, p. 302 sgg. e cfr. J.W. GOUGH, *The Social Contract. A Critical Study of its Developments*, London 1936; tr. it., *Il contratto sociale: storia critica di una teoria*, Bologna 1986, p. 207 sgg. Sulla concezione teleologica del modello normativistico tedesco prima di Kant si esprime Scuccimarra, sottolineando il ruolo centrale del *bene comune* come fine che legittima l'esercizio del potere sovrano e che permea di sé l'intero arco dottrinale della giuspubblicistica dell'epoca, cfr. L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, ribellione. Kant e il problema dell'obbligo politico*, Roma 1998, p. 37 sgg.

[44] Cfr. U. SCHEUNER, *op. cit.*, p. 382.

nascente borghesia), nell'area tedesca le cose vanno in modo diverso: il riconoscimento dei diritti fondamentali a tutela del diritto privato non risponde ad un'offensiva politica borghese o ad una vera base giusnaturalista, ma nasce dall'iniziativa dei sovrani. Inserito nel contrasto tra monarchia e nobiltà, il suddetto riconoscimento non dà vita ad una vera e propria *società civile*[45]; solo attraverso la fase rivoluzionaria si recupera il contenuto politico del *Bürger*, che passa dal tradizionale *capo del nucleo familiare* al *cittadino dello Stato*[46]. Malgrado ciò, anche nella pubblicistica prerivoluzionaria non mancano tentativi in questa direzione; all'inizio degli anni '70 un giurista come Scheidemantel, pur se legato ad una visione tradizionale dello Stato, comincia a porre in evidenza il ruolo del cittadino, affermando che "è libero il cittadino [*Bürger*] che orienta la sua coscienza, la sua proprietà, il suo sostentamento e le sue attività in base a princìpi costanti" [47]. Si tratta di individuare un fascio di spettanze di cui si chiede il rispetto allo Stato, ma senza che ne derivi ancora alcuna garanzia per il cittadino stesso. L'autore continua ad affidarsi alla *buona volontà* del monarca in un contesto cetuale e ad un concetto di *partecipazione* che non si lega all'esercizio attivo del diritto politico; le sue parole assolvono tuttavia il compito rilevantissimo di introdurre la distinzione tra *suddito* e *cittadino* (la quale ricompare vent'anni dopo anche nel kantiano *Detto comune*), definendo il primo in base all'idea più generale e tradizionale di *sottomissione* al sovrano ed il secondo tramite l'appartenenza all'*organismo statale*. Quindi, se non si può ancora pensare ad una partecipazione attiva, è fondamentale l'idea di una *posizione costituzionale* della figura del cittadino[48].

---

[45] Cfr. D. GRIMM, *Grundrechte und Privatrecht in der bürgerlichen Sozialordung*, in G. BIRTSCH (Hrsg.), *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel der Gesellschaft und Geschichte*, cit., pp. 367-68. Nella ricostruzione di tale vicenda l'autore parte dal presupposto di una sovraordinazione *logica* del diritto fondamentale, inteso come garanzia nei confronti dell'attività statale e di una preminenza *materiale* del diritto privato, che esprime il complesso delle posizioni di un ordine sociale che dev'essere garantito, cfr. *ivi*, p. 362 e p. 370.

[46] Cfr. M. RIEDEL, *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, cit., p. 694.

[47] H.G. SCHEIDEMANTEL, *Das Staatsrecht nach der Vernunft und den Sitten der vornehmsten Völker betrachtet*, Bd. III, Jena 1773, p. 204, tr. mia.

[48] Cfr. H.G. SCHEIDEMANTEL, *Das allgemeine Staatsrecht überhaupt und na-*

A metà degli anni ’80 si compie l’ulteriore passaggio dal *dominus* e dalla *casa* allo *Staatsbürger*. Dapprima Eberhardt usa *Staatsbürger* come sinonimo di *citoyen*, politicamente partecipe della sovranità [49] e successivamente Fischer, che elabora un trattato sul cameralismo e sulle leggi di polizia, estende il concetto di *Staatsbürger* a tutti coloro che vivono nello Stato [50]. Sebbene questa concezione sia innestata sulla struttura tradizionale contadini-cittadini-nobili, va tuttavia notato che, come nel caso del posteriore *Codice generale prussiano*, egli punta sulla *comune appartenenza degli individui allo Stato*, la quale solo *di conseguenza* e *subordinatamente* si specifica nelle diverse attività e nelle molteplici appartenenze cetuali e corporative. Mancano ancora gli accenti eversivi della Rivoluzione di fine decennio ed è evidente che il colpo inferto all’ordine dei ceti, delle corporazioni, della *casa* viene dall’assolutismo, che così riafferma la preminenza di un potere centrale [51].

Il tentativo di caratterizzare il *Bürger* in vista della tutela *nello* e *dallo* Stato, anche quando risente di elementi tradizionali come in Bahrdt [52], esprime un crescente disagio nei confronti di quella

---

ch der Regierungsform, Jena 1775, p. 41, p. 211 e p. 250. Su Scheidemantel cfr. D. KLIPPEL, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte*, cit., p. 61 sgg. e cfr. M. STOLLEIS, *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, cit., pp. 307-308.

[49] Pur riconoscendo maggiore tale partecipazione nella democrazia, egli accetta ancora di circoscriverla ai capifamiglia, cfr. J.A. EBERHARDT, *Ueber die Freiheit des Bürgers und die Principien der Regierungsformen*, in *Vermischte Schriften*, Abt. I, Halle 1784, p. 9 sgg.; in merito cfr. M. STOLLEIS, *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, cit., p. 310.

[50] Cfr. CH.J. FISCHER, *Lehrbegriff sämtlicher Kameral- und Polizeyrechte*, Bd. I, Frankfurt am Oder 1785, p. 446.

[51] Cfr. M. STOLLEIS, *Stato e ragion di stato nella prima età moderna*, cit., p. 310 sgg.

[52] Ancora sul finire del decennio – e dopo la pubblicazione della *Critica della ragion pratica* kantiana – il pubblicista Bahrdt lega la figura del *Bürger* e del *Bürgerstand* al ceto cittadino, escludendo dalla sua ricognizione gli agricoltori, cfr. C.F. BAHRDT, *Handbuch der Moral für den Bürgerstand*, Halle 1789 (unv. Neudruck, Vaduz 1979), p. 210; tuttavia, pur poggiando sulla tradizionale distinzione città-campagna, da un lato l’assume e trasforma nei termini di una visione prettamente economica, dall’altro fa un ulteriore passo, che si rivela decisivo: anche la sua caratterizzazione individua una serie di spettanze dei soggetti, che viene valorizzata in vista della loro tutela *all’interno* e *nei confronti* dello Stato, cfr. Z. BATSCHA-J. GARBER, *Einleitung*, cit., p. 21.

libertas civilis che, inscritta nella teoria del contratto sociale, è concepita come libertà *residuale*, che resta all'uomo uscito dalla condizione di natura solo perché gli è concessa e garantita dal sovrano[53]. Nella seconda metà del XVIII secolo è ormai chiaro che il concetto di *salus publica* è troppo vago per garantire dagli abusi di potere dell'autorità; non basta parlare della libertà civile come di *actiones civiliter indifferentes, quae salutem publicam non tangunt*. Per giudicare sui limiti dell'attività dello Stato si comincia a puntare sul concetto di *felicità* individuale; ma si tratta di uno schermo esiguo rispetto all'attività di *polizia* della Corona. Solo più tardi si compie il passaggio della libertà civile da *spazio neutro rispetto ai fini* dello Stato alla neutralità *rispetto alle sue leggi*; per il momento manca la *stabilizzazione* del concetto di libertà, operata dal pensiero liberale che lega l'attività del sovrano ai princìpi espressi dal diritto positivo. Tutto ciò è particolarmente visibile nella cautela con cui ancora ci si affida all'autolimitazione dell'autorità sovrana, non soggetta alle leggi, rammentandole i precetti della saggezza e del buon governo e le leggi divine[54]; un procedimento che trova spazio anche nelle lezioni che il giurista Svarez tiene al futuro monarca prussiano Federico Guglielmo[55]. Lo stesso Kant, come si avrà modo di vedere, conserva un profondo rispetto per l'autorità sovrana e la ritiene non subordinata alle leggi[56], risentendo in parte di tale orientamento.

---

[53] Cfr. H.E. BÖDEKER, *Menschenrechte im deutschen publizistischen Diskurs vor 1789*, in G. BIRTSCH (Hrsg.), *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, cit., p. 394.

[54] Cfr. D. KLIPPEL, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte*, cit., p. 57 sgg.

[55] Svarez, personaggio di spicco del sistema amministrativo prussiano, è animatore del progetto di riforme che culmina nel citato *Codice generale*; tra il 1790 ed il 1791 viene incaricato di tenere una serie di lezioni sulle forme istituzionali e le finalità dello Stato al cospetto dell'erede al trono Federico Guglielmo III. Tali lezioni sono fondamentali per comprendere i princìpi guida dello Stato di polizia prussiano ed i difficili equilibri, che in esso coesistono, tra spinte all'innovazione e retaggi cetuali; in merito cfr. G. KLEINHEYER, *Staat und Bürger im Recht. Die Vorträge des Carl Gottlieb Svarez vor dem preussischen Kronprinzen (1791-92)*, Bonn 1959 e cfr. E. BUSSI, *Stato e amministrazione nel pensiero di C. G. Svarez*, Milano 1966.

[56] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 255 sgg., AA, VIII, 291 sgg.

In ogni caso non si può negare che la *società civile* si sta separando dallo Stato per acquisire una propria fisionomia. L'idea di un diritto fondamentale, come testimonia Bahrdt, parte ormai *dal basso* e non più *dall'alto*: si va finalmente verso la rivalutazione del *terzo stato* e del *Bürger* in senso politico [57]. Un passo in questa direzione è compiuto anche da Reinhold che, prendendo le distanze dal radicalismo, interpreta la teoria dei tre ceti attraverso le categorie storico-politiche fornite da Kant negli anni '80. Ricorrendo all'*antagonismo* umano [58] ed al rapporto tra *tutela* e *maturità* per costruire un quadro unitario sotto una saggezza superiore, che dirige gli eventi mondani, Reinhold propugna il principio della *riforma* contro quello rivoluzionario [59]. A suo avviso è l'*immaturità* la vera causa dell'esclusione del popolo dalla partecipazione politica; i limiti positivamente fissati dalla *costituzione* (*Konstitution*) non ne sono che un riflesso. Perciò se l'equilibrio nasce dal contrasto, è necessario rendere feconda l'interazione tra le diverse componenti; il privilegio di cui hanno goduto nobili e clero è considerato *assolutamente indispensabile per la cultura europea* [60] e la gra-

---

[57] Sull'evoluzione delle posizioni di Bahrdt (già in possesso di una propria teoria dei diritti dell'uomo, ma fermo ancora ad una lettura economica di stampo tardoassolutista) verso una piena adesione ai princìpi proposti dall'Assemblea nazionale francese ed al valore politico dei diritti dell'uomo cfr. H.E. BÖDEKER, *Zur Rezeption der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung von 1789/1791 in der deutschen Aufklärungsgesellschaft*, in G. BIRTSCH (Hrsg.), *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel der Gesellschaft und Geschichte*, cit., pp. 272-73.

[58] Cfr. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 126 sgg., AA, VIII, 18 sgg.

[59] Reinhold fa dire ad uno dei personaggi di un dialogo: "Per ora mi attendo un incremento della libertà politica solo da cause esterne, che costringano principi e sudditi a ricercare la sicurezza contro la ribellione e contro l'oppressione più nell'autorevolezza delle leggi che nella forza", K.L. REINHOLD, *Die drei Stände. Ein Dialog*, in "Der neue Teutsche Merkur", 1.3, 1792, p. 222, tr. mia.

[60] All'inizio, prosegue l'autore, la forza militare occupa il territorio e garantisce l'ordine, mentre il clero possiede il sapere necessario a stabilizzare l'esercizio del potere e così riesce a ricavare un proprio spazio ed a svolgere una funzione di contrappeso; nei secoli successivi il ceto medio cresce d'importanza grazie al cambiamento strutturale dell'attività militare (cominciato con l'introduzione della polvere da sparo) e all'ampliamento dei mercati e riesce ad acquistare quelle proprietà dei beni che ne fanno una componente strutturale della nazione, cfr. *ivi*, p. 227 sgg.

dualità del riassetto dev'essere garantita proprio dai ceti, che fanno da nesso strutturale tra il *concetto normativo o giusnaturalistico dell'uomo* e quello di cittadino, che è *interno alla logica dello Stato*[61]. Il ceto medio è ormai la nuova forza culturale, che trova spazio nel contrasto tra *naturalismo* e *soprannaturalismo*, tra i democratici e la parte aristocratica, costretta ad un continuo processo di revisione delle sue strutture ed infine al crollo. Il ceto medio "cresce notevolmente nel numero dei suoi membri e si avvicina costantemente alla condizione esteriore che è più favorevole alla moralità e che costituisce il punto d'osservazione migliore per abbracciare con lo sguardo le vicende umane"[62].

La ridefinizione dell'individualità su una base universale, fuori dai presupposti tradizionali, conquista sempre maggior spazio grazie all'illuminismo e soprattutto al pensiero kantiano, di cui Reinhold mostra l'influsso. Senza indulgere all'ingenuità della semplificazione, si deve riconoscere che le opere politiche e giuridiche di Kant rispecchiano un faticoso – e spesso tutt'altro che lineare – processo di elaborazione e di mediazione tra le componenti sociali. Egli fornisce una fondazione *forte* alle prospettive culturali della borghesia, ponendo una consistenza *ontologica* dell'individuo che non ha precedenti e che, innescando un circolo virtuoso con la crescita economica, contribuisce all'ascesa borghese anche in Germania. La tematizzazione della libertà nel rispetto dei limiti reciproci e l'estensione della sfera dei diritti della persona supportano, in termini generali, il godimento della proprietà e lo svolgimento delle attività produttive e commerciali senza vincoli cetuali e corporativi[63].

Nel periodo considerato è in atto un radicale mutamento della struttura patrimoniale, che porta alla dissoluzione dell'idea della *casa come complesso*, nella quale sono inclusi non solo i membri della famiglia, ma anche coloro che le sono legati da rapporti di dipendenza; se ne colgono i risvolti nel mutamento del

---

[61] Cfr. Z. BATSCHA-J. GARBER, *Einleitung*, cit., p. 21.

[62] K.L. REINHOLD, *op. cit.*, p. 240, tr. mia.

[63] Sui risvolti economici dell'affermazione della libertà cfr. D. KLIPPEL, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte*, cit., p. 144 sgg., p. 161 sgg.

significato di *economia*, che comincia a indicare anche il *mercato*, tradizionalmente escluso dal suo campo semantico, in origine ristretto ai più svariati aspetti della conduzione domestica. Al *declino della casa*, conclamato nel XVIII secolo, contribuiscono diversi fattori, tra i quali va annoverata anche l'urbanizzazione, che incide più di quanto non abbia fatto l'incipiente processo di industrializzazione, le cui tracce risalgono già al XVI; tuttavia sembra che a *minare* in modo decisivo questa struttura sociale sia *la politica giuridica dello Stato territoriale assolutistico-riformatore*, incarnato dalla Prussia federiciana. È ancora una volta la complessa costruzione del *Codice generale prussiano* a porre in tensione i retaggi storici e le spinte del contrattualismo illuminista, il quale considera le relazioni sociali non più tra gruppi, come la casa, ma sotto forma di rapporti giuridici tra individui[64]. A ciò va aggiunto che nell'Impero tedesco del XVIII secolo la tendenza al controllo della produzione e degli scambi, già visibile nei secoli precedenti, sfocia in un processo di riforma delle corporazioni, che costituiscono un ostacolo anche alla libertà d'azione del sovrano[65]. Si tratta di un'operazione complessa, nella quale ogni dettaglio assume un rilevo decisivo; lo si può comprendere considerando come le stesse corporazioni e numerosi pubblicisti si oppongano all'*offensiva* politica del governo, implicita nella *pretesa* di conferire l'onorabilità a *tutti* gli individui e di porre fine al criterio dell'appartenenza sociale. Sull'altro versante sono molte ed influenti le voci che convergono sulla necessità di eliminare o *almeno* di limitare il peso dei vincoli corporativi e tra queste figurano i fautori di orientamenti economici contrapposti come

---

[64] Cfr. H. Möller, *op. cit.*, p. 201 sgg. A riprova del fatto che si tratti del *meno moderno* e cioè del *meno borghese* tra i primi codici, Tarello ne sottolinea l'incompiuta sostituzione del *diritto comune*; è il Codice stesso ad assumerne il ruolo, presentandosi come fonte che integra e non rimuove i *diritti particolari*, addirittura *consacrandoli*, cfr. G. Tarello, *op. cit.*, p. 408 sgg.

[65] Fin dal 1731 sono emanate ordinanze allo scopo di riordinare il settore, facendo piazza pulita delle resistenze e dei privilegi di categoria, cfr. H. Conrad, *Deutsche Rechtsgeschichte*, cit., p. 147. Quelli che investono le corporazioni (*Zünfte*) sono provvedimenti volti a limitarne l'autonomia ed anche a reciderne i legami extraterritoriali, che superano le giurisdizioni dei singoli *Länder*, cfr. *ivi*, p. 150.

mercantilismo e fisiocrazia; nonostante ciò alla fine del XVIII secolo le resistenze non sono ancora vinte [66]. Il gradualismo di Svarez ed i paragrafi del *Codice prussiano*, a cui lavora, mostrano la persistenza di tale regime di privilegio [67].

Tutto questo serve a mostrare che lo sviluppo delle libertà economiche (una parte rilevante del più ampio *carnet* dei diritti propugnati dal liberalismo) si intreccia in maniera tutt'altro che lineare con le vicende della politica e della scienza economica dell'epoca. I princìpi di un libero commercio, debitamente *addomesticati*, possono essere un mero strumento dell'assolutismo mercantilista per rintuzzare le pretese delle corporazioni; la *libertas commerciorum* è sussunta nella sfera dell'autorità statale come complesso di posizioni che quest'ultima riconosce all'individuo nel quadro delle finalità di governo, volte alla realizzazione del bene e della felicità comuni [68]. D'altra parte gli stessi fisiocrati non vanno più in là dei mercantilisti allorché, nel propugnare un'idea del diritto e dell'ordine naturale come base dell'economia, ricorrono anche loro ad un raccordo strutturale con il dispotismo illuminato, che ne realizzi i programmi [69]. Occorre sottolineare che la *tenace* integra-

---

[66] Tra i sostenitori dell'abolizione delle corporazioni c'è anche Dohm, personaggio di spicco dell'amministrazione prussiana, attivo anche sul fronte dell'integrazione degli ebrei nel corpo sociale del paese. Egli afferma che il radicamento storico non è un motivo valido per conservare l'ordine corporativo: esso arreca danni all'intero sistema economico, limitando la libertà di iniziativa ed il progresso tecnico e soprattutto ponendosi contro i diritti che per natura vanno riconosciuti agli uomini, cfr. C.W. DOHM, *Nachricht von den Veränderungen der Zünfteinrichtungen in Frankreich im Jahr 1776*, in "Deutsches Museum", 1, 1778, p. 414. Sulla vicenda, che giunge ad un primo visibile risultato solo all'inizio dell'Ottocento con l'introduzione della libertà professionale, cfr. H. MÖLLER, *op. cit.*, p. 213 sgg.

[67] Sulla cautela di Svarez e sulla ricezione dei princìpi cetuali nell'Introduzione al *Codice* cfr. H.E. BÖDEKER, *Zur Rezeption der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung*, cit., pp. 280-81.

[68] Cfr. D. KLIPPEL, *Libertas commerciorum und Vermögens-Gesellschaft*, in G. BIRTSCH (Hrsg.), *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel der Gesellschaft und Geschichte*, cit., p. 318 sgg.

[69] Cfr. *ivi*, p. 324 sgg. Ancora, sul pensiero fisiocratico, cfr. A. MAFFEY-M.A. ROMANI, *La fisiocrazia*, in L. FIRPO (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, Vol. IV/2, Torino 1975, p. 447 sgg.; inoltre cfr. U. MUHLACK, *Physiokratie und Absolutismus in Frankreich und Deutschland*, in "Zeitschrift

zione della politica economica prussiana assume la forma peculiare della predetta variante *cameralista* del mercantilismo, la quale accentua la fase di programmazione, basandosi su protezionismo, assistenzialismo, costituzione di monopoli e rigida politica dei dazi contro le importazioni [70]. Tuttavia neppure il rigore di tale impianto riesce ad impedire il mutamento del sistema sociale ed economico causato dall'avanzata della *fisiocrazia* e del *liberismo*; pur con i limiti appena menzionati, questi impongono una revisione dell'idea di uomo e della sua partecipazione alla cosa pubblica [71], puntando soprattutto sul *carattere dicotomico dell'ordine complessivo* e cioè sulla soluzione di continuità tra società e sovranità, che invece erano congiunte nel modello aristotelico tomistico [72]. In un simile contesto è rilevante che l'elemento individuale guadagni spazio anche all'interno del cameralismo; infatti a partire dal 1760 un suo esponente di primo piano come Justi avverte il bisogno di distinguere tra la nozione di *bene comune* e la felicità dei singoli, ponendo come compito precipuo dei governi la necessità di stimolare e coordinare gli interessi privati in vista della prosperità dell'intero statale [73].

---

für historische Forschung", 9, 1982, p. 15 sgg. e cfr. D. KLIPPEL, *Der Einfluss der Physiokraten auf die Entwicklung der liberalen politischen Theorie in Deutschland*, in "Der Staat", 23, 1984, p. 205 sgg.

[70] Cfr. P. SCHIERA, *La concentrazione amministrativa dello Stato in Germania (1550-1750)*, in L. FIRPO (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, Vol. IV/1, Torino 1980, p. 400 sgg.; inoltre cfr. P. SCHIERA, *Cameralismo*, in N. BOBBIO-N. MATTEUCCI-G. PASQUINO, *op. cit.*, p. 104 sgg. e, più ampiamente, cfr. P. SCHIERA, *Dall'arte di governo alle scienze dello Stato. Il cameralismo e l'assolutismo tedesco*, Milano 1968.

[71] Cfr. H. MÖLLER, *op. cit.*, p. 240 sgg.

[72] Su tale modello, definito ordine della natura, accanto a quelli della società, della disciplina, della città cfr. P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. I, Roma-Bari 1999, p. 540 sgg. Sulla progressiva distinzione di ambiti tra società civile e Stato, cfr. H. MAIER, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft). Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland*, Neuwied am Rhein-Berlin 1966, p. 230 sgg.

[73] "Ogni costituzione civile ha come scopo essenziale il bene comune, che non può essere concepito prescindendo dal benessere delle singole famiglie. In definitiva il fondamento di uno Stato consiste proprio nel congiungere i due versanti: da loro dovranno derivare la sua potenza e la sua prosperità", J.H.G. VON JUSTI, *Die Grundfeste zu der Macht und Glückseligkeit der Staaten, oder*

Secondo Iselin, che scrive nel 1772, l'ordine civile sorge per la garanzia della proprietà [74] ed avvia un processo di omogeneizzazione tra le diverse componenti sociali, il quale consente all'autore di utilizzare il termine *Bürger* nell'accezione più generale, estesa tanto quanto la sudditanza. Lette in rapporto ai successivi eventi rivoluzionari, le scelte di Iselin potrebbero essere destabilizzanti rispetto all'ordine tradizionale; ma la loro stessa ambiguità finisce per renderle perfettamente congruenti con esso: poiché il fine dell'esistenza è la felicità, ciò che conta in un ordinamento politico non è chi detenga il potere e a quale titolo, ma se venga rispettato il suddetto scopo [75]. Tuttavia l'eudemonismo, successivamente criticato da Kant come strumento dei despoti [76], comincia ad essere giudicato insoddisfacente; poiché l'individuo che lavora è un soggetto da tutelare, si fa sempre più sentita l'esigenza di un'elaborazione concettuale che si rifletta con più forza nell'ambito giuridico. Un riscontro è fornito da Schlettwein; questi approfondisce il problema dell'estensione delle spettanze dell'individuo e della loro tutela secondo un approccio economico fisiocratico [77], individuando un diritto che chiama *proprietà personale*, legata alle

---

ausführliche Vorstellung der gesamten Policey-Wissenschaft, Königsberg-Leipzig 1760-61 (Reprografischer Nachdruck, Aalen 1965), Bd. I, Vorrede, p. 6 (originale non numerato) e cfr. *ivi*, Bd. II, pp. 48-50 e pp. 201-202. Su Justi come figura centrale per la nascita del *cameralismo scientifico* cfr. P. SCHIERA, *La concentrazione amministrativa dello Stato in Germania*, cit., p. 417 sgg.; inoltre cfr. R. SCHULZE, *Policey und Gesetzgebungslehre im 18. Jahrhundert*, Berlin 1982, p. 92 sgg.

[74] "È una legge immutabile di natura che nessun uomo possa distruggere il prodotto della fatica di un altro e sottrargliene i frutti senza diminuire la propria felicità e senza autorizzare il danneggiato a provvedersi costringendolo con ogni mezzo possibile a riparare il danno causatogli ed a cautelarsi contro ogni attacco futuro", I. ISELIN, *Versuch über die bürgerliche Ordnung*, Basel 1772, in Z. BATSCHA-J. GARBER, *op. cit.*, p. 148, tr. mia.

[75] Cfr. *ivi*, pp. 158-59.

[76] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 268, AA, VIII, 302.

[77] "Il corpo o la forza fisica dell'essere umano sono determinati dalla natura in vista della sua individualità, sono perfettamente delimitati in lui e non risiedono fuori di lui, non nell'individualità di un altro e neppure nell'essere o nella forza di un altro", J.A. SCHLETTWEIN, *Grundfeste der Staaten oder die politische Ökonomie*, Gießen 1779 (phot. Repr., Frankfurt am Main 1971), pp. 112-13.

capacità e che determina altresì l'esercizio di una *proprietà reale* sui beni del mondo fisico [78]. Quanto sarà proposto da Kant come *giustizia distributiva*, che caratterizza la società civile [79], viene qui affermato attraverso il principio dell'inviolabilità dell'intero diritto di proprietà di ciascuno, diritto che esige la più *sacra* astensione dall'oltrepassamento dei suoi limiti e, quindi, la più salda assicurazione nell'intero ambito e contenuto [80]. Perciò "ogni relazione, ogni legame, ogni società in cui sia diminuita o limitata la proprietà personale di un uomo contro la sua volontà o senza che egli abbia meritato un simile procedimento al cospetto di un altro uomo, sono diametralmente opposte alla vera ed essenziale giustizia" [81]. Con Schlettwein il fisiocratismo tedesco acquista un profilo più deciso e rivela le basi giuridiche della valutazione economica sopra richiamata.

Sul piano generale le istanze di libertà, attinte dalla dottrina del diritto di natura, sono coniugate in un'accezione più propriamente liberale, superando la fisiocratica preminenza della proprietà della terra [82]; si tratta di un risvolto esemplare del passaggio dall'ordine cetuale del bene comune alla sfera della libertà dell'individuo [83]. All'inizio degli anni '80 Dohm (che certo non intende demolire il consueto ordine sociale) parla di *ceti produttivi* distinti da nobiltà e clero [84] e nel 1785 Hennings attacca la nobiltà, cercando di desti-

---

[78] "Dev'essere proprietà di ciascun uomo ciò che egli crea, produce, forma, applicando le proprie forze, le proprie capacità e le facoltà inerenti alla sua persona, senza aver bisogno di un analogo apporto da parte di un altro", *ivi*, p. 113, tr. mia.

[79] Cfr. I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Königsberg 1797; tr. it., *Metafisica dei costumi*, Roma-Bari 1999, p. 128 e pp. 132-33, AA, VI, 303 e 306.

[80] Cfr. J.A. SCHLETTWEIN, *op. cit.*, p. 115.

[81] *Ivi*, p. 118, tr. mia.

[82] Cfr. D. KLIPPEL, *Libertas commerciorum und Vermögens-Gesellschaft*, cit., pp. 325-26.

[83] Cfr. W. SCHULZE, *op. cit.*, p. 178.

[84] Al tentativo di ridefinire il ruolo del *Bürger* attraverso una riflessione sulla struttura economica della società prende parte anche Dohm che nel 1781 parla di *ceti produttivi*; adottando una prospettiva funzionale nel collocarli all'interno del corpo sociale, li fa corrispondere alla fascia distinta dalla nobiltà e dal clero e composta dalle figure dell'artigiano/lavoratore manuale

tuire di fondamento il suo tradizionale ruolo di raccordo tra corona e popolo [85], prendendo le distanze da posizioni conservatrici come quella di Schlosser. Per quanto concerne il libero esercizio delle attività economiche, lo smithiano Hennings si schiera contro ogni monopolio, punto di forza del cameralismo; dove una libera attività produce danni ed impedimenti a terzi, ciò tradisce la presenza di privilegi e vantaggi da rimuovere senza mezzi termini [86]. Si può concludere, usando le sue parole, che "così si produce la libertà che rende felici tutti quanti. Così ogni *Bürger*, grazie all'impegno e all'operosità, diventa benestante e gode con sicurezza del possesso degli averi che si è guadagnato; allo stesso modo tutti i ceti sono ricchi di mani abili e di cervelli e così anche gli Stati si procacciano potere e stima e i sovrani godono dei massimi meriti e della più eccelsa fama che un mortale possa procurarsi" [87]. L'opposizione al dirigismo economico del *mercantilismo-cameralismo* e della politica fiscale, tipicamente assolutisti, vede dunque affiancati fisiocrati come Iselin e Schlettwein ad Hennings, vicino alla scuola scozzese; tuttavia per tutti loro "l'uguaglianza dei cittadini è contemplata solo come uguaglianza davanti alla legge (libertà civile),

(*Handwerker*), dell'agricoltore (*Ackerbauer*) e del commerciante/produttore (*Kaufmann*, *Fabrikant*), cfr. C.W. DOHM, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin un Stettin 1781 (Nachdruck der ersten Ausgabe, Hildesheim-New York 1973), p. 96 sgg. Sull'uso fatto da Dohm dei princìpi illuministi in un'ottica prevalentemente analitica, ma non necessariamente critica della realtà sociale cfr. H.E. BÖDEKER, *Zur Rezeption der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung*, cit., pp. 283-84.

[85] Hennings critica aspramente la tesi di una nobiltà come nesso strutturale tra monarchia e sudditi; piuttosto, sostiene l'autore, si deve pensare ad un *muro divisorio*, capace da un lato di contrapporre un potere forte ai sovrani e, dall'altro, di opprimere i sudditi. Solo l'intervento armato dei principi ha potuto ovviare a questa situazione, cfr. A. HENNINGS, *Über die wahren Quellen des Nationalwohlstandes, Freiheit, Volksmenge, Fleiß, im Zusammenhange mit der moralischen Bestimmung der Menschen und der Natur der Sachen*, Kopenhagen und Leipzig 1785, in Z. BATSCHA-J. GARBER, *op. cit.*, p. 168.

[86] I princìpi essenziali della società civile sono per Hennings il diritto naturale alla sopravvivenza e la prima legge fondamentale della morale, secondo cui si deve trattare ciascuno così come egli è tenuto a trattare noi, cfr. *ivi*, p. 164. Questi princìpi sono legati ad una forma dell'ordine sociale caratterizzata dalla critica di ogni forma di privilegio e monopolio in economia, cfr. *ibid*.

[87] *Ivi*, p. 170, tr. mia.

ma non nel senso di una partecipazione politica (libertà politica)" [88]. Per cogliere l'affermazione di quest'ultima come valore primario, occorre rifarsi piuttosto alle discussioni sui diritti dell'uomo, che con la Rivoluzione francese giungono ad un punto di svolta.

3. *Diritti dell'uomo e cittadinanza nelle* Riflessioni *(1780-1790)*

Una ricostruzione analitica del dibattito sui diritti dell'uomo nella Germania del XVIII secolo esula dai limiti di questo lavoro; poiché l'obiettivo è una migliore comprensione della specificità kantiana, il compito da affrontare potrà essere limitato all'indicazione alcuni nodi concettuali. Un primo risvolto interessante è l'idea, già accennata, che lo sviluppo dei moderni diritti di libertà parta dalla tradizione cetuale [89]; sostenere tale continuità oppure rifiutarla implica infatti l'alternativa tra il ridimensionamento o la sottolineatura del ruolo dell'illuminismo. In proposito non esiste una posizione concorde tra gli studiosi, che passano dalla recisa negazione del legame tra la teoria dei diritti di libertà e la tradizione precedente [90] a posizioni più sfumate nella ricerca di elementi di contatto [91]. C'è tuttavia accordo nel ritenere che l'ultimo decennio del XVIII secolo, dietro la spinta rivoluzionaria, conduca ad

---

[88] Z. BATSCHA-J. GARBER, *Einleitung*, cit., p. 22, tr. mia.

[89] Sulla struttura cetuale letta in rapporto all'affermazione dell'uguaglianza civile cfr. U. SCHEUNER, *op. cit.*, p. 384 sgg.

[90] Nell'articolo citato Scheuner afferma che prima del 1789 nella letteratura tedesca non viene sviluppato l'argomento dei diritti di libertà dell'uomo che permangono nello Stato, cfr. *ivi*, p. 383; analogamente si esprime Bödeker, cfr. H.E. BÖDEKER, *Menschenrechte im deutschen publizistischen Diskurs vor 1789*, cit., p. 395.

[91] Cfr. W. SCHULZE, *op. cit.*, p. 161 sgg.; inoltre cfr. C. LINK, *Naturrechtliche Grundlagen des Grundrechtsdenken in der deutschen Staatsrechtslehre des 17. und 18. Jahrhunderts*, in G. BIRTSCH (Hrsg.), *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, cit., p. 215 sgg. e, ancora, cfr. G. OESTREICH, *op. cit.*, p. 22 sgg.

un risultato più netto nell'affermazione di un *diritto di libertà* riconoscibile come *diritto alla personalità*. E proprio in questo senso interagiscono e influiscono almeno tre fattori fondamentali, riconosciuti nella filosofia di Locke, nella fisiocrazia e soprattutto nella filosofia kantiana [92]; componenti che portano a maturazione quel diritto di libertà, che solo a partire dalla metà del XVIII secolo non è più un concetto *residuale*.

I forti cambiamenti sociali in atto agiscono da volano, chiamando in causa i pubblicisti sulle questioni *concrete* di natura economica e tributaria; in un primo momento si lascia sullo sfondo il dibattito teorico del diritto naturale, ma le istanze pratiche non possono che ripercuotersi sulla questione della validità del diritto dell'uomo, che si deve tutelare all'interno dello Stato. Sono esemplari i casi della servitù e della libertà personale, del potere di disporre della proprietà e delle ricadute non solo su limitazioni ed usi di natura feudale, ma addirittura sul sistema di controllo mercantilista [93]. L'idea fondamentale della libertà di pensiero implica da un lato l'estensione della proprietà fino a quella intellettuale, abbracciando anche l'aspetto dell'indipendenza economica della nuova classe di scrittori e pubblicisti; dall'altro lato costituisce la cornice entro cui si riafferma e si potenzia in generale la libera professione della fede e delle proprie idee, con decisive implica-

---

[92] Di tale avviso è soprattutto Klippel, secondo cui non si può veramente parlare di diritti di libertà, finché non avviene il suddetto passaggio, compiutamente moderno, che segue al cosiddetto *antico diritto naturale tedesco*, in cui l'idea stessa di un diritto innato subisce (a) la diminuzione concettuale dell'entrata nella condizione civile (dove la libertà è frutto dell'iniziativa del sovrano) e (b) l'effetto *gravitazionale* dell'assolutismo, che sfrutta tale diritto soprattutto per attaccare la struttura gerarchica della società per ceti, cfr. D. KLIPPEL, *Persönlichkeit und Freiheit. Das Recht der Persönlichkeit in der Entwicklung der Freiheitsrechte im 18. und 19. Jahrhundert*, in G. BIRTSCH (Hrsg.), *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, cit., p. 273 sgg. In merito alla svolta di Kant supportata da liberalismo lockiano, dal contrattualismo di Rousseau e dalle dichiarazioni dei diritti americana e francese cfr. W. KERSTING, *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, in O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK (hrsgg. von), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. VI, Stuttgart 1990, p. 933.

[93] Cfr. H.E. BÖDEKER, *Menschenrechte im deutschen publizistischen Diskurs vor 1789*, cit., p. 398 sgg.

zioni anche sulla rivendicazione della libertà di stampa. Tuttavia, come è già stato sottolineato, la pur ampia discussione tedesca si riferisce ad un concetto di *libertà civile* che scorre *ancora* nell'alveo predisposto dall'autorità costituita e che prima del '90 è immaturo sul versante della *libertà politica* e della *partecipazione* che essa implica [94]. Questo insieme di considerazioni conferma quelle fatte sul processo evolutivo del *Bürger*, il quale solo negli anni '90 comincia a dotarsi di valenze politiche, che finora gli sono mancate, giovandosi anche della fondazione kantiana della personalità morale e giuridica [95].

Contemporaneamente si afferma una corrente di studi sul diritto imperiale germanico che, rivalutando le tradizionali categorie delle libertà dei ceti, si contrappone alle teorie del diritto dell'umanità, accusandole di operare a favore delle teorie istituzionali dell'assolutismo e ricercando nelle consuetudini un baluardo contro le pretese del principe verso i sudditi [96]. Nel 1790, in un periodo decisivo per la maturazione del pensiero politico di Kant, il principale esponente di questo orientamento, Möser, pubblica un articolo sulla *Berlinische Monatsschrift*, in cui sostiene il suo fondamentale disaccordo con l'Assemblea nazionale francese, che dall'anno precedente si muove sulla linea dei diritti dell'umanità [97]; per valutare correttamente l'evoluzione sociale, sostiene Möser, si deve coniugare l'antica distinzione nel godimento dei diritti, fondata sulla dotazione patrimoniale dei soggetti, con una visione moderna, nella quale acquista rilievo la ricchezza finanziaria del cittadino-azionista (*Aktionär*) come presupposto della parteci-

---

[94] Cfr. *ivi*, p. 412 sgg.

[95] Sul ruolo centrale svolto anche da Wolff nell'individuare la *persona moralis* come fondazione della capacità giuridica dell'individuo cfr. G. Oestreich, *op. cit.*, p. 56.

[96] Cfr. Z. Batscha-J. Garber, *Einleitung*, cit., p. 20.

[97] Cfr. J. Möser, *Über das Recht der Menschheit als den Grund der neuen französischen Konstitution*, in "Berlinische Monatsschrift", 15, 1790, p. 499 sgg. Sulla polemica avviata dallo scritto di Möser cfr. G. Oestreich, *op. cit.*, p. 86 sgg.; su tale dibattito e per una valutazione complessiva ed attenta della posizione di Möser rispetto alla Rivoluzione francese ed alla Dichiarazione dei diritti cfr. H.E. Bödeker, *Zur Rezeption der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung*, cit., p. 274 sgg.

pazione ai diritti politici [98]. Pütter si schiera al suo fianco, difendendo le libertà cetuali contro il monopolio del potere assolutista; nel 1795 scrive ancora che la conformazione gerarchica di un corpo sociale comincia fin dallo stato di natura in cui forze e attitudini cominciano a porre un discrimine tra i sessi e l'età agisce analogamente tra gli stessi maschi adulti. Pur non disconoscendo l'importanza delle capacità in chi occupa posizioni elevate, egli indaga piuttosto i meccanismi che hanno condotto ad un'istituzionalizzazione dei privilegi stessi [99]. Secondo Pütter "la libertà riposa semplicemente su una qualità negativa e cioè nell'essere non schiavo, non servo, né assoggettato [...]. La libertà non dà alcun privilegio affermativo, ma rimane nei limiti dell'uguaglianza e dell'indipendenza universali e naturali. La nobiltà, al contrario, conferisce dei ben precisi privilegi oltre questi limiti, privilegi che non si legano alla nascita in libertà" [100]. In ultima analisi la disuguaglianza, *purché non venga esasperata*, va accettata ed è anzi un fattore di stabilità sociale e di corretto ordinamento, senza del quale nessuno Stato può reggersi [101].

Anziché confutarlo, gli autori citati contribuiscono a sottolineare il mutamento decisivo introdotto dall'Assemblea: riportare i diritti dell'umanità alla base della società civile è la premessa per la rivendicazione del diritto politico di partecipare, direttamente od indirettamente, alla legislazione. Un ulteriore motivo del disaccordo espresso da Möser e Pütter può essere individua-

---

[98] "Dovunque ed in ogni legame sociale (che abbia finalità commerciali o sia concepito per la difesa comune) oltre all'umanità si trova come base un'azione [*Aktie*] o un bene [*Wahre*] conforme allo scopo e che uno deve possedere per essere un membro [*Genosse*]", J. MÖSER, *Über das Recht der Menschheit als den Grund der neuen französischen Konstitution*, cit., p. 499, tr. mia. Sul carattere ideologico della traduzione-attualizzazione della pur corretta analisi storica di Möser, condotta attraverso le categorie del mondo e dell'economia borghese cfr. M. RIEDEL, *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, cit., pp. 688-89.

[99] Cfr. J.S. PÜTTER, *Über den Unterschied der Stände, besonders des hohen und niedern Adels in Teutschland zur Grundlage einer Abhandlung von Mißheiraten teutscher Fürsten und Grafen*, Göttingen 1795, in Z. BATSCHA-J. GARBER, *op. cit.*, p. 82 sgg.

[100] *Ivi*, p. 87, tr. mia.

[101] Cfr. *ivi*, p. 88 sgg.

to nella circostanza (non immediatamente visibile, ma implicita sul piano teorico) che l'affermazione di tali princìpi presuppone quello dell'uguaglianza; secondo la logica della sovranità moderna, utilizzata anche dall'assolutismo in funzione anticetuale, si punta sull'*omogeneità* dei sudditi che, nei piani dei rivoluzionari francesi, dovrebbe influire positivamente sul concetto di cittadinanza [102]. D'altra parte alcuni argomenti sostenuti da Möser e Pütter riecheggiano anche nelle pagine di chi, come Eberhardt, si schiera a favore dei *diritti dell'umanità*. Eberhardt non critica nel merito la posizione di Möser, fondata sul cittadino come *Aktionär*; cerca piuttosto di dimostrare che l'uso dei diritti dell'umanità [103], come *principio costituzionale*, garantisce una sfera nella quale non è ammessa alcuna discriminazione, senza che per questo venga meno la *necessità* di una *disuguaglianza politica*. Perciò, scrive Eberhardt, "la società civile presuppone dei diritti per la cui salvaguardia è sorta: i diritti dell'uomo; essi non possono venir meno in quella società civile che si è riunita per custodirli [...]. I diritti dell'uomo sono quelli la cui protezione è lo scopo universale della società civile e i diritti del cittadino sono quelli che nella società civile ogni membro ottiene per la loro tu-

---

[102] Va comunque ricordato che, nonostante questo, nella Costituzione del 1791 resta ancora la distinzione tra *cittadino attivo* e *passivo* (che comunque segna l'identificazione di *citoyen* ed uomo), distinzione che è abolita nel 1793, cfr. M. RIEDEL, *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, cit., pp. 689-90. Sul rapporto tra la pubblicistica tedesca e le Dichiarazioni dei diritti francesi cfr. G. OESTREICH, *op. cit.*, p. 77 sgg.

[103] "Sono i diritti che spettano all'uomo in quanto tale, i diritti che possiede dalla nascita e che sono fondati nel dovere originario di salvaguardare la sua natura umana e di perfezionarla; egli non li può perdere, a meno che non commetta un crimine. In breve si tratta dei diritti che diciamo innati e costituiscono la parte del diritto naturale che in Germania è stata chiamata diritto naturale assoluto o incondizionato", J.A. EBERHARDT, *Ueber die Rechte der Menschheit in der bürgerlichen Gesellschaft. In Beziehung auf das bekannte Decret der französischen Nationalversammlung*, in "Philosophisches Magazin", 3, 1791 (impression anastaltique, Bruxelles 1968), pp. 380-81, tr. mia. L'autore individua ed elenca tali diritti come segue: il diritto alla vita e all'integrità del corpo, alla sicurezza compresa quella dei beni, il diritto innato alla libertà che comprende anche quella di pensare, il diritto all'onorabilità del proprio nome, al soddisfacimento delle proprie inclinazioni naturali e al proprio mantenimento attraverso il lavoro, cfr. *ivi*, pp. 381-82.

tela" [104]. Insomma è *innegabile* che non appena una società civile acquista la forma di uno *Stato ben organizzato* è impossibile mantenere l'uguaglianza originaria dei cittadini; ciò accade anche in uno Stato, la cui costituzione abbia caratteri in sommo grado democratici. Ci sarebbero comunque delle autorità, il cui ufficio comporterebbe cariche e di conseguenza una priorità rispetto ai cittadini comuni, come accade nell'esercito; anche nel caso di uno Stato di grande ampiezza sarebbe impossibile che il popolo prendesse parte alle funzioni legislative e quindi si dovrebbero eleggere dei rappresentanti, titolari di diritti che il cittadino comune non possiede. Ne sorgerebbe "una disuguaglianza di tipo *semplicemente politico*, che deriva dai diversi gradi di collaborazione all'esercizio della sovranità e che non colpisce minimamente i diritti dell'uomo" [105]. Si nota comunque un sostanziale mutamento di piano rispetto a Möser, in quanto la disuguaglianza politica non è fondata su privilegi di natura economica, ma su requisiti definiti come *persönliche Aktie* e cioè i meriti, l'esperienza, il talento [106].

Sia in Eberhardt sia in Stuve – che scrive sempre nel 1791 – è evidente un processo di revisione, in base a cui non si tratta più di sottrarre una serie di privilegi dall'*assalto* dello Stato; la regolamentazione dell'attività di quest'ultimo per mezzo dei diritti dell'uomo rappresenta la politicizzazione di spettanze che in buona

---

[104] *Ivi*, pp. 384-85, tr. mia.

[105] *Ivi*, p. 386, tr. mia. Perciò, conclude Eberhardt, "sembra ormai acclarato che ci sono diritti dell'umanità, che in essi la società civile non può apportare alcuna disuguaglianza, che ogni disuguaglianza nello Stato è legata semplicemente all'autorità ed è di natura politica e che non può fondarsi o trovare misura nel possesso dei beni, che siano di natura monetaria o fondiaria", *ivi*, p. 390, tr. mia.

[106] Cfr. *ivi*, p. 386 sgg. Nel diverso trattamento che il potere giudiziario riserva ai cittadini, consentendo loro di versare cauzioni per sottrarsi all'arresto o anche di sottostare a sanzioni pecuniarie, l'autore non vede un principio di disuguaglianza; ritiene che in ciò venga applicato semplicemente il principio secondo cui lo Stato agisce verso i cittadini con le misure più moderate e causando loro il male minore: ciascuno paga come può (restrizione fisica o pena pecuniaria), cfr. *ivi*, p. 240. Sul rapporto tra Eberhardt e Möser cfr. H.E. BÖDEKER, *Zur Rezeption der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung*, cit., pp. 276-77.

parte del tardo illuminismo è ancora limitata alla sfera del diritto privato [107]. Per Stuve i *Rechte der Menschheit* vanno confermati come unico, stabile fondamento: *ogni altro diritto convenzionale, tradizione, uso o privilegio, che non possa o non voglia poggiare su questa base dev'essere spazzato via con rigore implacabile e senza alcun riguardo* [108]. È un principio fondamentale che l'uomo, in quanto essere dotato di sensibilità, ragione e libertà esista in vista di se stesso e non di altro [109]; un'autofinalità in cui riecheggia un tema forte della filosofia kantiana. Stuve si muove in una prospettiva legittimista, suggerendo l'importanza dei diritti dell'umanità anche per l'operato del sovrano: dove ne esiste una pratica diffusa e consapevole, essi contribuiscono al *rispetto* ed al mantenimento delle prerogative dei principi, delle autorità, dei nobili, ma quando si cerca di evitare che tra il popolo si diffondano l'idea di tali diritti ed il loro godimento, crolla l'intero edificio con un danno comune [110]. Il *rispetto*, secondo Stuve, è assai ben visibile in Prussia sotto la monarchia *illimitata* di Federico e, a suo modo di vedere, si conferma sciocco il pregiudizio che fa di un popolo istruito un pericoloso avversario delle leggi e dei doveri: *nessuno dimostra maggiore obbedienza alla legge di coloro che ne comprendono la conformità alla ragione* [111].

In questo quadro storico il riferimento dei teorici più radicali alla *Dichiarazione dei diritti* ed alla fase costituente francesi offre spunti d'interesse, soprattutto se si considera che, in parallelo,

---

[107] Cfr. Z. BATSCHA-J. GARBER, *Einleitung*, cit., p. 25. Sul valore esemplare di Stuve nella prima ricezione dei Diritti dell'uomo in area tedesca e sul rinnovato impulso del diritto naturale nella contrapposizione alla struttura dei ceti cfr. H.E. BÖDEKER, *Zur Rezeption der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung*, cit., pp. 284-85.

[108] Cfr. J. STUVE, *Über die Rechte der Menschheit*, in E.C. TRAPP (Hrsg.), in "Braunschweigisches Journal", 1791, in Z. BATSCHA-J. GARBER, *op. cit.*, p. 229.

[109] Cfr. *ivi*, p. 220.

[110] Scrive Stuve: "Per il bene dell'umanità, per la prosperità degli Stati, per la sicurezza dei principi è assolutamente necessario che ogni uomo conosca i suoi diritti come uomo e cittadino e che abbia il coraggio di affermarli e difenderli contro chiunque", *ivi*, p. 225, tr. mia.

[111] Cfr. *ibid.*

Kant elabora e pubblica la *Religione nei limiti della semplice ragione* ed il *Detto comune*. In molti autori ha luogo una svolta nella critica all'ordine costituito; i diritti dell'uomo e del cittadino sono il presupposto di una *resa dei conti* con la consueta tesi giusnaturalistica della libertà civile come ambito *residuale*. Ciò esige una *radicale reinterpretazione* di alcuni concetti fondamentali come lo *status naturalis*; la sua distinzione da quello civile viene messa in discussione, attribuendo proprio all'esistenza sociale e statale dell'uomo il valore di condizione naturale [112]. Si punta sulla permanenza dei diritti tra le due fasi [113], affermando un principio che Kant ribadirà nella *Metafisica dei costumi* [114] e che, nelle pagine di Bahrdt e di Wedekind, è recisamente espresso: la condizione di natura non è che un'immagine fittizia [115] e la distinzione da quella civile è falsa e derivata da false premesse [116]. Commentando la Co-

---

[112] Cfr. D. KLIPPEL, *Persönliche Freiheit und Vertrag im deutschen Naturrecht des 18. und 19. Jahrhunderts*, in J.F. KERVÉGAN-H. MOHNHAUPT (Hrsg.), *Gesellschaftliche Freiheit und vertragliche Bindung in Rechtsgeschichte und Philosophie. Zweites deutsch-französiches Symposion vom 12. bis 15. März 1997 in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel*, Frankfurt am Main 1999, pp. 131-32.

[113] L'argomentazione che i diritti originari o innati sono indipendenti da accordi o contratti e concessioni arbitrarie e sono fondati sulla natura dell'uomo, riconoscibile mediante la ragione, è presente in scrittori come von Knoblauch, che scrive sul "Philosophisches Magazin" di Eberhardt, cfr. K. VON KNOBLAUCH, *Gibt es wirkliche Rechte der Menschheit? Und sind die Menschen in Ansehung derselben völlig gleich?*, in "Philosophisches Magazin", 4, 1792 (impression anastaltique, Bruxelles 1968), p. 434. Scrive ancora Knoblauch: "I diritti al sostentamento ed al perfezionamento [...] sono inalienabili e non possono essere persi nella società civile. Sono fondati sulla natura che non può essere mutata o tolta di mezzo dalla società", *ivi*, p. 436, tr. mia.

[114] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 145, AA, VI, 315-16.

[115] "Ogni uomo è uomo in una società. Non c'è nessuna trattazione dell'uomo e dei suoi doveri e dei suoi diritti (o almeno non ce n'è di utili), se non in quanto egli sia membro di una società", C.F. BAHRDT, *Rechte und Obliegenheiten der Regenten und Unterthanen in Beziehung auf Staat und Religion*, Riga 1792, in J. GARBER (Hrsg.), *Revolutionäre Vernunft. Texte zur jakobinischen und liberalen Revolutionsrezeption in Deutschland. 1789-1810*, Kronberg 1974, p. 31, tr. mia.

[116] Cfr. G. WEDEKIND, *Die Rechte des Menschen und des Bürgers, wie sie die französiche konstituierende Nationalversammlung 1791 proklamirte, mit Erlaüterungen*, Mainz 1793, in J. GARBER (Hrsg.), *Revolutionäre Vernunft*, cit., p. 44, p. 47.

stituzione francese del 1791, Wedekind afferma che i diritti naturali ottengono piuttosto una *nuova forza* grazie alla società civile, le cui leggi servono a *mantenerli e renderli più sicuri* [117]; la dottrina della libertà e della legge coincidono: "La prima è il fine, la seconda il mezzo" [118]. La presenza del criticismo kantiano si fa tangibile. Quando afferma che la libertà consiste nel *fare ciò che non reca danno agli altri*, l'autore rinvia ad un *principio fondamentale della morale*, secondo cui "ogni azione deve poter essere considerata come legge per tutti gli esseri razionali" [119]; nelle sue parole è fin troppo agevole ritrovare le tracce dell'imperativo categorico della *Fondazione della metafisica dei costumi* [120] e della *Critica della ragion pratica* [121]. Poiché un simile diritto appartiene agli uomini come cittadini, esso compone il *diritto del popolo* e ne fonda la *sovranità* [122] con un evidente esito democratico [123]. Ciò che interessa ribadire è che l'uguaglianza naturale destituisce di fondamento le *distinzioni di ceto*; il cosiddetto *bene comune*, che le supportava, non può più essere invocato come giustificazione delle differenze. È ristretta anche la portata della disuguaglianza *civile*, che può riguardare gli uffici, i compiti ma *non gli uomini* e piuttosto è concepita per favorirne la parità [124]. Poiché "gli uomini e non le cose sono oggetto delle leggi" [125], cadono anche le barriere censitarie tra *cittadinanza attiva* e *passiva* [126]; rispetto ai moderati ed ai conservatori prussiani è un passaggio *ardito* e tuttavia inevitabile: frutto di

---

[117] Cfr. *ivi*, pp. 37-38.

[118] *Ivi*, p. 49, tr. mia.

[119] *Ivi*, p. 46, tr. mia.

[120] Cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga 1785; tr. it., *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali* a cura di P. Chiodi, Torino 1970, p. 96, AA, IV, 436-37.

[121] Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788; tr. it., *Critica della ragion pratica*, in *Scritti morali*, cit., p. 167, AA, V, 30.

[122] Cfr. G. WEDEKIND, *op. cit.*, p. 41.

[123] Cfr. *ivi*, p. 48.

[124] Cfr. *ivi*, pp. 42-43.

[125] *Ivi*, p. 50, tr. mia.

[126] Cfr. *ivi*, p. 38.

una coerenza con le premesse che neppure Kant possiede, preservando una distinzione che lui stesso non riesce a spiegare [127].

Dato che un'opera di Kant è al centro del presente lavoro, sarà opportuno cercare di comprendere quali siano le sue posizioni a cavallo degli anni '80 e '90, quando il criticismo, entrato nella fase della *maturità*, passa al banco di prova della riflessione sul diritto e la politica. Un attento osservatore come Riedel nota che nel pensiero kantiano il modello tradizionale di società da un lato viene sottoposto a critica, ma dall'altro permane come quadro di riferimento che non scompare mai del tutto [128]. La fondamentale correttezza di questa tesi può essere illustrata a partire dalla *Reflexion 7974*, a cui è stato assegnato un limite inferiore di datazione intorno al 1785; in essa Kant fa un evidente riferimento alla tradizione assolutista, sopra rammentata, nella quale l'uguaglianza si lega alla sottomissione: *potere supremo* e *sudditi* sono i poli entro cui si stabilisce il *corpo comune*, la cui costituzione è resa possibile dal *diritto dell'umanità*, inteso come metro comune e cardine dell'uguaglianza stessa [129]. Mentre negli scritti sopra esaminati un simile diritto costituisce per lo più un *limite* all'esercizio della sovranità, nella *Riflessione* kantiana ne è il *fondamento*; se siamo tutti uguali, obbediamo a noi stessi e dunque il potere deriva da un contratto originario ideale [130]. Quel diritto che in seguito Kant porrà esplicitamente a criterio della giustizia [131], qui agisce piuttosto come fonte di legittimazione. La stratigrafia sociale viene elaborata ponendo in primo luogo l'identità tra suddito e cittadino

---

[127] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 260, AA, VIII, 295.

[128] Cfr. M. RIEDEL, *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, cit., p. 695.

[129] "In ogni corpo comune [*gemeines Wesen*] v'è un supremo potere di comando (*summum imperium*) e dunque vi sono anche sudditi (*subditi*). Ad ogni dominio reale e ad ogni sottomissione deve però precedere un diritto degli uomini in base a cui il dominio e la sottomissione sono originariamente possibili. Questo diritto non può essere che quello secondo cui tutti sono sottomessi a tutti, complessivamente presi, perché solo così la libertà di ognuno può interamente accordarsi con la sua sudditanza [...]", I. KANT, *Reflexion 7974*, in *Stato di diritto e società civile*, a cura di N. Merker, Roma 1995, p. 380, AA, XIX, p. 568.

[130] Cfr. *ibid*.

[131] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 122, AA, VI, 296-97.

(*Bürger*, *civis*, *Staatsbürger*), che partecipa al potere supremo; da questa figura si distingue colui che non gode di tale prerogativa e, in base all'appartenenza ad una corporazione (*Zunftbürger*, *civicus*), è soggetto direttamente al potere sovrano. Kant individua così una categoria giuridica ristretta, la prima, che è quella del suddito ereditario (*Erbunterthan*), i cui princìpi non valgono per tutti ed alla quale, in alcuni casi, si può accedere pur non essendo nati in essa; ciò accade ai soggetti (cooptati) che in quanto membri ereditari delle corporazioni (*erbliche Zunftbürger*) sono di estrazione popolare (*gemeines Volk*, *plebs*) e cioè non nobili (*unadlich*) e perciò distinti dalla nobiltà ereditaria (*Adel*, *status equestris*). Quest'ultima consente un accesso alle alte cariche dello Stato in due differenti modi: nel ruolo di partecipe del *summum imperium* attraverso la dignità senatoriale (*Senatoren*, *patricii*, *Lords*) e perciò, per quanto detto all'inizio, come *cittadino* (*Burger*, *Staatsbürger*), oppure attraverso un rango nobiliare (*Vornehmen*, *optimates*, *titulirter Adel*), il quale conferisce un diritto ereditario al ruolo subordinato (*Unterbefehlshaber*) di esecuzione del potere supremo [132].

In questo momento l'attribuzione della cittadinanza ai soli nobili pone Kant ancora all'interno dell'orizzonte politico dell'*Ancien Régime* [133]; tuttavia la fase rivoluzionaria provoca anche in Germania, come si è visto, un ampio dibattito sui diritti dell'umanità e sulla cittadinanza ed è in questo frangente che Kant comincia a mettere in questione l'immagine del cittadino appena esaminata. Infatti nella *Riflessione 1235*, databile tra il 1792 ed il 1794, il filosofo scrive che "l'eccellere su altri per nascita è cosa che appartiene al meccanismo di una monarchia ma che non è permessa dalla libera costituzione civile [...]. Che degli uomini vengano per nascita, e senza riguardo ai beni di fortuna, collocati in una posizione inferiore rispetto ad altri, quasi fossero una specie particolare, equivale sempre, in fondo, ad una degradazione dell'umanità [...]" [134]. Ponendosi sulla stessa linea di alcuni degli au-

---

[132] Cfr. *ibid*.

[133] Cfr. M. RIEDEL, *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, cit., pp. 695-96.

[134] I. KANT, *Reflexion 1235*, in *Stato di diritto e società civile*, cit., p. 384, AA, XV/2, 543-44.

tori sopra ricordati, afferma che "ognuno nasce come cittadino potenziale; ma perché egli diventi un cittadino effettivo, deve avere un reddito, o di meriti o di sostanze [...]" [135]. Un mutamento rilevante avviene anche nell'interpretare il ruolo del cosiddetto suddito ereditario (*Erbunterthan*), legata al passo precedentemente riportato. Se il concetto di cittadinanza viene ora esteso, anche la sudditanza ereditaria acquista un senso diverso; non è più riferita all'appartenenza ad una corporazione o ad un ceto, ma estesa a tutti coloro che sono sottoposti al potere sovrano: "sudditanza ereditaria e servitù personale sono diverse soltanto nel loro modo di essere: perché se si può a piacimento disporre del proprio ceto, allora si può disporre anche del proprio corpo. Ognuno è suddito di uno Stato e lo è ereditariamente" [136]. Kant ha compiuto un passo avanti, probabilmente spinto dagli eventi rivoluzionari e dal processo di emancipazione del terzo stato [137]; resta tuttavia da vedere, anche attraverso le pagine del *Detto comune*, *se* ed eventualmente *in che misura* la trattazione del nesso uomo-cittadino risponda in modo coerente alle linee guida del suo pensiero pratico ed alla nuova veste che il *Bürger* assume in seguito alle profonde scosse subite dall'ordine sociale.

[135] *Ibid.*

[136] *Ivi*, pp. 384-85, AA, XV/2, 544-45 (ritocco la traduzione di Merker "servaggio ereditario/*Erbuntertanigkeit*" in "sudditanza ereditaria" per omogeneità con la *Riflessione 7974*).

[137] Cfr. M. RIEDEL, *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, cit., p. 696.

Teoria e pratica del potere

SOMMARIO: 1. Teoria e pratica nel sistema delle facoltà. Il corpo sociale. – 2. La morale dell'uomo d'affari e la libertà come propedeutica al patriottismo. – 3. Il postulato della sovranità. – 4. L'uguaglianza dei sudditi tra diritto e diritti: le disparità e l'ordine sociale.

1. *Teoria e pratica nel sistema delle facoltà. Il corpo sociale*

Il saggio *Sopra il detto comune: "Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica"* compare nel settembre 1793 sulle pagine della *Berlinische Monatsschrift*[1]. Nato come risposta alle critiche di Garve alla filosofia morale kantiana, lo scritto finisce per estendere il suo raggio d'azione al nesso tra politica e morale; perciò alla prima sezione, *contro* Garve, se ne aggiungono altre due, *contro* Hobbes e Mendelssohn, dedicate rispettivamente al nesso tra teoria e pratica nello Stato e nelle relazioni internazionali in una prospettiva cosmopolitica.

Considerata la dovizia di informazioni reperibili sulle opere kantiane, è possibile rievocare solo alcune tra le circostanze in cui compare il saggio in esame, il primo in cui Kant affronta in modo esplicito i temi del diritto e della politica[2]. È perfino ovvio sottolineare la concomitanza con gli eventi rivoluzionari francesi; basti

---

[1] I. KANT, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in "Berlinische Monatsschrift", 22, 1793, pp. 201-284.

[2] Sulla congiuntura in cui lo scritto è ideato e pubblicato cfr. G. SOLARI, *Nota storica*, in I. KANT, *Scritti politici*, cit., p. 89 sgg.

rammentare che il 1792 è l'anno in cui la Francia entra in guerra con l'Austria e la Prussia e le sconfigge a Valmy ed è anche l'anno in cui cade la monarchia francese e si forma la Convenzione nazionale [3]. Tra il '92 e la primavera del '93 si estremizza la lotta tra girondini e giacobini, che si conclude con la sconfitta dei primi e la pubblicazione, agli inizi di giugno, della democratica *Costituzione dell'anno I*, mai entrata in vigore. A gennaio 1793 è già stato processato e decapitato Luigi XVI e nel quadro delle alterne vicende belliche si inserisce – a marzo – anche la rivolta interna del fronte *controrivoluzionario* della Vandea. Il governo rivoluzionario, guidato dal Comitato di salute pubblica, dà vita ad un'ulteriore stretta repressiva che a cavallo della primavera-estate imbocca la via del famigerato Terrore, che si protrae fino al luglio del 1794. I governi europei guardano con apprensione all'ondata di consenso che le idee rivoluzionarie riscuotono presso i popoli. Nel 1793 nasce la Prima coalizione antifrancese, di cui fa parte, tra gli altri, anche la Prussia. Si tratta di un paese conservatore, retto con mano ferma da Federico Guglielmo II il quale, appoggiato dal famigerato ministro Wöllner, risponde alle forti sollecitazioni accentuando il controllo interno ed avviando una politica culturale antilluminista [4]. È possibile comprendere le difficoltà incontrate da Kant per la pubblicazione della *Religione nei limiti della semplice ragione*, opera che vede la luce nella primavera del 1793 [5]. Nel ten-

---

[3] Sul ruolo della Rivoluzione nello sviluppo della riflessione politica e giuridica kantiana cfr. V. MATHIEU, *Kant*, in L. FIRPO (dir.), *Storia delle idee politiche, economiche, sociali*, Vol. IV/2, Torino 1975, p. 745 sgg.

[4] Ex teologo evangelico e feroce antilluminista, bollato da Federico II come "prete imbroglione ed intrigante", dopo la sua morte Wöllner comincia la scalata al potere sotto Federico Guglielmo II, a cui lo lega una comune avversione per il defunto sovrano, cfr. P. SCHWARTZ, *Der erste Kulturkampf im Preußen um Kirche und Schule (1788-1798)*, Berlin 1925, p. 36 sgg. Sul finire degli anni '80 Wöllner (che secondo la tradizione riunisce le cariche di Ministro della giustizia e di capo del Dipartimento degli affari ecclesiastici) promulga due editti *proprio* su religione e censura, con i quali impone ai predicatori luterani una rigorosa ortodossia e restringe drasticamente la libertà di stampa. Sui due editti cfr. *ivi*, p. 94 sgg.

[5] I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793; per una sintetica rievocazione della vicenda cfr. P. CHIODI, *Introduzione*, in I. KANT, *Scritti morali*, cit., p. 319 sgg.

tativo di sottolineare il valore morale della religione nella prospettiva del criticismo, Kant ne fornisce un'interpretazione strutturalmente connessa al concetto di libertà; e ciò desta allarme in un governo che da anni regolamenta la materia di fede attraverso l'*Oberkonsistorium*, un organismo *ad hoc* con poteri di supervisione e controllo, nel quale il legame tra l'ambito civile e quello religioso si cementa con la sovrapposizione tra i vertici del *Concistorio* stesso e le massime cariche dell'ordinamento giudiziario [6].

Su questo sfondo occorre interpretare anche il *Detto comune*, che segue di pochi mesi la *Religione* e che rappresenta, come accennato, un tentativo di *riformare* l'idea del diritto e della politica attraverso le leggi della pura ragione, *riportandone i concetti sulla terra*. Il nesso di teoria e pratica, che compare nel titolo, riassume questo progetto, riprendendo e rigorizzando i termini di una classificazione ampiamente utilizzata dalla pubblicistica contemporanea a Kant; essa consiste nell'associare la filosofia all'idea di saggezza (*Weltweisheit*), distinguendo al suo interno tra una dottrina-teoria dei doveri (*Pflichtenlehre*) ed un sapere pratico, la prudenza (*Klugheit*), correntemente identificato come ambito della politica [7]. Fino a tutto il XVIII secolo è attestata la preminenza del primo lato, quello dei doveri o del *bene-giusto*, sul secondo, che concerne l'*utile*; in base a tale gerarchia l'obbligazione morale è il principio che s'impone *anche* al sovrano e lo guida nel governo e, proprio per questo, obbliga il popolo all'obbedienza [8]. Tuttavia la centralità del dovere non basta ad associare Kant ai pensatori del suo tempo. Si tratta di un comune termine di riferimento, ma resta l'indubbia, fondamentale differenza introdotta dal criticismo

---

[6] Sull'*Oberkonsitorium* cfr. P. SCHWARTZ, *op. cit.*, p. 18 sgg.; inoltre cfr. G. BIRTSCH, *The Christian as a Subject. The Worldly Mind of Prussian Protestant Theologians in the Late Enlightement Period*, in E. HELLMUTH (edited by), *The Transformation of Political Culture. England and Germany in the Late Eighteenth Century*, Oxford 1990, p. 312 sgg.

[7] Sull'evoluzione di tale intreccio si veda il capitolo *Prudentia legislatoria und Policey im frühen 18. Jahrhundert*, in R. SCHULZE, *op. cit.*, pp. 60-86.

[8] In merito cfr. V. FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio: Il dovere nei progetti di riorganizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, Torino 2000, p. 155 sgg.

nella fondazione della morale e quindi nella costruzione del rapporto di teoria e pratica. L'orizzonte kantiano, puramente razionale, oltrepassa quello dei suoi contemporanei, segnato da una forte presenza di elementi empirici; ne consegue che, pur mostrando una certa sintonia con alcuni pensatori liberali, Kant poggia l'interpretazione dell'attività dello Stato e dei suoi limiti su presupposti assai diversi [9]. I pubblicisti e giuristi positivi ricordati sono preoccupati *unicamente* dalla realizzazione di un *bene comune* inteso come *felicità*; in questo modo rischiano di non varcare la soglia del *repubblicanesimo* ed anzi di restare confinati in quel *dispotismo*, che per Kant è imposizione di una misura comune per la felicità dei sudditi, impedendo loro di cercarla dove meglio credono nel rispetto delle leggi. D'altra parte la stessa proposta kantiana presenta elementi che devono essere valutati con attenzione; ad esempio la fondazione puramente razionale del diritto, imperniata sulla personalità morale, *per un verso* non è coerente con la restrizione dei diritti politici, che Kant accetta dal suo tempo ed opera su base censitaria, e *per un altro* è animata da un rigore che a tratti sconfina in un *carattere indifferente*, *quasi disumano* dell'ordinamento giuridico, che sta in rapporto reciproco con il mantenimento di una *sostanziale libertà* [10]. Critico del *paternalismo* in nome del *liberalismo giuridico*, Kant lascia fuori dall'ambito dei princìpi giuridici e della tutela quei diritti che oggi chiameremmo sociali, legati dal suo sistema alla felicità altrui e considerati doveri imperfetti [11].

---

[9] Sulla diversa impostazione, con particolare riferimento al *Detto comune*, cfr. V. MATHIEU, *Kant*, cit., pp. 750-51. In definitiva, conclude Mathieu, ciò che Kant rimprovera ai suoi contemporanei è che, *per essere troppo empirici, non sono abbastanza giuristi*, cfr. *ivi*, p. 773.

[10] Cfr. V. MATHIEU, *Kant*, cit., p. 777.

[11] Di tali istanze, benché le escluda ugualmente dalla tutela giuridica, il cosiddetto paternalismo illuminato afferma *almeno* di farsi carico, trovando un sostegno teorico anche nell'illuminismo wollfiano, che del binomio perfezione-felicità ha fatto una vera stella polare. Osserva Höffe: "La comunità giuridica non è per Kant una comunità solidale di bisognosi, ma una comunità basata sulla libertà di soggetti responsabili. Contrariamente a Wolff e Mendelssohn ed anche a C. G. Svarez, il redattore principale dello *Allgemeines Preussisches Landrecht*, i doveri dell'umanità (beneficenza) non rientrano nei compiti del dirit-

Poiché teoria e pratica sono gli estremi tra cui lo scritto kantiano cerca di gettare un ponte, è opportuno approfondirne l'analisi con l'aiuto del breve preambolo, che introduce le tre sezioni del *Detto comune*. Secondo Kant una teoria è "un complesso di regole anche pratiche, quando queste regole sono pensate come princìpi generali e si fa, inoltre, astrazione da una quantità di condizioni che pure hanno necessaria influenza sulla loro applicazione" [12]. Che la pratica sia già completamente data all'interno di questa prima definizione, rendendo superfluo quell' "anche pratiche" che in essa compare, lo si capisce dalla definizione immediatamente successiva, secondo cui "non si chiama pratica qualsiasi atto, ma solo quello che attua uno scopo ed è pensato in rapporto a certi princìpi della condotta rappresentati nella loro generalità" [13]. Occorrerà perciò determinare il ruolo dei due poli, tenendo presente che la prevalenza di uno o dell'altro porterebbe con sé un diverso modo di intendere l'ampiezza della sfera politica.

Si deve considerare, innanzitutto, che l'esclusione delle *condizioni di applicazione* rivela l'intento di sottrarre la *teoria* alla sfera della conoscenza *teoretica* (cioè condizionata) dei fenomeni ed al sapere tecnico-pratico, che si riferisce ai fatti e li produce. Nel *Detto comune* la teoria va piuttosto riportata all'incondizionatezza delle proposizioni della filosofia pratica, che *prescindono dal fenomenico e dai mezzi per realizzare l'oggetto* [14]; di conseguenza se la

---

to", O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, München 1983; tr. it., *Immanuel Kant*, Bologna 1986, p. 195. Sulla distinzione tra diritto e morale nel giusnaturalismo tra XVII e XVIII secolo, con particolare riferimento ai diritti imperfetti, cfr. W. KERSTING, *Pflichten, unvollkommene/vollkommene*, cit., p. 433 sgg. Sul pensiero giuridico di Wolff cfr. G. TARELLO, *op. cit.*, p. 144 sgg. Sul nesso tra l'ideologia monarchica prussiana e i princìpi della filosofia wolffiana cfr. *ivi*, p. 150. Sul nesso tra doveri perfetti-imperfetti e diritto in Wolff cfr. P. COSTA, *Civitas*, vol. I, cit., p. 363 sgg.

[12] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 237, AA, VIII, 275.

[13] *Ibid.*

[14] Nella *Critica del Giudizio* le regole tecnico-pratiche o dell'abilità sono ricondotte a quei saperi (tra i quali la politica), che mirano a produrre *stati di fatto* basandosi sulla conoscenza teoretica del nesso tra causa ed effetto e si distinguono dai precetti etico-pratici, che si fondano sul concetto *pratico* della libertà e non subiscono il condizionamento del mondo fenomenico, cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 151, AA, V, 173; inoltre cfr. *Erste Fassung der Einlei-*

riflessione sulle strutture degli imperativi, fatta nella *Critica del Giudizio*, ha decretato l'esclusione della *politica* dal novero dei saperi pratici ed in tal modo l'ha *implicitamente* subordinata ad essi, ora Kant cerca *esplicitamente* di trasferirla su un piano superiore, riassorbendola nella *ragione pura pratica*. Il *pensare secondo princìpi generali* determina non solo la natura della teoria, ma anche della prassi politica a cui è fornito lo scopo; si cerca così una vera e propria *metábasis eis állo ghénos*, un completo mutamento di ambito [15].

Lo si può descrivere con l'aiuto della *Pace perpetua* e della *Metafisica dei costumi*, con l'avvertenza che sarà opportuno limitarsi agli aspetti strettamente necessari ad una migliore comprensione del *Detto comune*. Nella *Pace perpetua* si legge che la morale è una *pratica in senso oggettivo*, in quanto è un insieme di leggi che comandano in modo incondizionato; sarebbe insensato dire che non possiamo attuare tali comandi dopo aver riconosciuto l'autorità del concetto di dovere: *ultra posse nemo obligatur* [16]. Perciò, scrive Kant: "Non può darsi alcun conflitto della politica, intesa come dottrina pratica del diritto, con la morale intesa bensì come dottrina del diritto, ma teoretica (e quindi non v'è conflitto tra pratica e teoria)" [17]. La morale, insomma, non è una *dottrina della prudenza* e cioè non si tratta di una teoria volta a scegliere i mezzi più idonei a scopi determinati dall'utile [18]. Quindi se la morale è *dottrina teoretica* del diritto e la politica è *dottrina pratica* di quest'ultimo, allora transitivamente, attraverso il diritto, la morale si lega

---

tung in die Kritik der Urteilskraft, Berlin 1922 (ed. post. E. Cassirer); tr. it., *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, in *Critica del Giudizio*, cit., p. 95, AA, XX, 200.

[15] In questo senso concordo pienamente con le osservazioni di Claudio Cesa, che mette in luce i problemi dell'elaborazione del concetto kantiano di politica, generati dalla sua subordinazione a saperi forti come la morale ed il diritto, cfr. C. CESA, *Kant: cittadinanza senza politica?*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 71, 1992, pp. 377-78 e p. 386.

[16] Cfr. I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*, Königsberg 1795; tr. it., *Per la pace perpetua*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 317, AA, VIII, 370.

[17] *Ibid*.

[18] Cfr. *ibid*.

alla politica e ne costituisce l'orizzonte: ciò distingue il *politico morale* dal *moralista politico* [19]. Attraverso questo *ponte* viene mosso un deciso attacco alla predetta distinzione tra *Pflichtenlehre* e *Klugheit*, ancora dominante nell'età kantiana. Anche grazie alla successiva *Metafisica dei costumi* si comprende come, fatta salva la distinzione tra *legislazione* etica e giuridica (la prima legata al dovere come impulso, la seconda a motivi sensibili di determinazione della volontà) [20], l'intero discorso kantiano verta sull'individuazione dei princìpi atti a concepire un diritto congruente con l'etica: "La dottrina del diritto e la dottrina della virtù si distinguono non tanto quanto ai loro diversi doveri, quanto piuttosto per la diversità della legislazione che unisce l'uno o l'altro impulso alla legge" [21]. Perciò nell'opera del '97 Kant distingue ciò che è *pratico secondo certe leggi naturali* da ciò che lo è *secondo le leggi della libertà* e che è indipendente da ogni teoria [22]. L'inversione rispetto al *Detto comune* è dovuta al fatto che in esso si chiama *teoria* la pratica riferita alla legge della libertà, mentre la *pratica* è quella che nella *Metafisica dei costumi* è definita un'*arte* possibile in base a leggi naturali e cioè alla teoria.

Anche il confronto con le posizioni dei contemporanei può fornire aiuto per comprendere la posizione di Kant. Il saggio del '93 è un caso tutt'altro che isolato; ha precedenti significativi negli scritti di Sieyès come le *Osservazioni sui poteri e sui mezzi di cui i rappresentanti della Francia potranno disporre nel 1789* e *Che cos'è il Terzo Stato*, entrambi del 1789, e nelle *Riflessioni sulla rivoluzione francese* di Burke, dell'anno successivo. Sieyès nelle *Osservazioni* punta decisamente sul ruolo della *politica*, ma da un prospettiva diversa rispetto a quella kantiana. Separandola dall'abito scientifico, dalle osservazioni del fisico che descrive e conosce *ciò che è*, le conserva una tensione ideale; ma la considera comunque un'*arte di piegare ed adattare i fatti ai nostri bisogni*, che prende corpo solo rivolgendosi al futuro e *spezzando i legami* con un passato, che voglia

---

[19] Cfr. *ivi*, p. 319, AA, VIII, 372.

[20] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 20, AA, VI, 219.

[21] *Ivi*, p. 22, AA, VI, 220.

[22] Cfr. *ivi*, p. 19, AA, VI, 217-18.

prescrivere modelli all'avvenire[23]. In *Che cos'è il Terzo Stato* l'autore cerca inoltre di prevenire le obiezioni dei suoi avversari, sostenendo di occuparsi non della praticabilità di quanto propone, ma della sua verità[24]. Agli albori della Rivoluzione Francese il problema della costituzione di un nuovo ordine si pone immediatamente come esigenza di una verità che trasforma la realtà presente; Sieyès cerca la "*realizzazione* di quei princìpi che erano stati prima considerati folli chimere"[25], *scuotendo in maniera salutare* e facendo piazza pulita dei *pregiudizi* e degli *interessi personali*[26]. Insomma occuparsi del vero, trasformando la realtà sociale, significa imporre una soluzione di continuità e, contro l'immobilismo e le resistenze delle generazioni precedenti, mirare non al *caos* ma ad un nuovo ordine.

Diversa è la posizione di Burke; sostenitore dei princìpi e delle rivendicazioni dei coloni americani, egli sorprende il partito *whig* con una pesante requisitoria contro i rivoluzionari francesi; li attacca per la frattura con il passato, nella quale Sieyès ha visto l'opportunità di un nuovo ordine e che lui invece interpreta come portatrice di disordine ed anarchia. Per Burke libertà e diritti si pongono solo all'interno di una continuità, di un'eredità: la tradizione non è un orpello, ma una radice ed un punto di riferimento[27].

---

[23] Cfr. J.E. SIEYES, *Vues sur les moyens d'exécution dont les Représantants de la France pourront disposer en 1789*, s.l. 1789; tr. it., *Osservazioni sui poteri e sui mezzi di cui i rappresentanti della Francia potranno disporre nel 1789*, in *Opere e testimonianze politiche*, vol. I, a cura di G. Troisi Spagnoli, Milano 1993, p. 133 sgg.

[24] Cfr. J.E. SIEYES, *Qu'est ce que le Tiers Etat?*, s.l. 1789; tr. it., *Cos'è il Terzo stato?*, in *Opere e testimonianze politiche*, cit., p. 283.

[25] *Ibid*.

[26] Cfr. *ivi*, pp. 284-85.

[27] "È impossibile non osservare come [...] sia stata politica uniforme della nostra costituzione esigere e asserire le nostre libertà come *inalienabile eredità* trasmessa a noi dai nostri antenati [...]. Lo spirito di innovazione è in genere il risultato di un temperamento egoista e di vedute limitate. I popoli che non si volgono indietro ai loro antenati non sapranno neanche guardare al futuro", E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France, and on the proceedings in certain societies in London relative to that event: in a letter intended to have been sent to a Gentleman in Paris*, London 1790; tr. it., *Riflessioni sulla rivoluzione francese e sulle deliberazioni di alcune società di Londra ad essa relative: in una lettera de-*

Burke non critica la veridicità dei diritti dell'uomo, ma accusa i *teorici* che, predicandoli nella loro *astrattezza*, ne riducono la *verità metafisica* a *falsità morale e politica*[28].

La prudenza di Kant sembra richiamarsi alla posizione del britannico, ma la sua proposta è più complessa e stratificata rispetto alle precedenti. Per valutarla occorre tener conto di ciò che nella *Pace perpetua* del 1795 è descritto come un *inginocchiarsi* della politica alla morale, il quale implica non tanto che l'onestà sia la migliore delle politiche, ma che sia *migliore di ogni politica*[29]. L'individuazione di un diritto universalmente valido impone alla *politica* stessa un compito che si divide tra quello dell'*arte*, in quanto pone in essere nuove realtà, e quello della *metafisica* dei princìpi immutabili, a cui deve ispirarsi. In primo luogo essi sono *verità*, come vorrebbe Sieyès, ma dotate di una portata *metafisica* che vuol essere l'esatto contrario dell'astrattezza accusata da Burke. In secondo luogo, stavolta contro l'opinione di Sieyès, tale verità non può opporsi alla realtà e travolgerla; Kant ritiene che l'essere valida *ab aeterno* sia in contrasto con l'idea di un'*irruzione* nella storia e quindi cerca di preservare la linea già tracciata negli scritti sulla storia e sull'antropologia e presente anche nella *Religione*, legando la successione degli eventi ad un piano di sviluppo che poco si presta a fratture e palingenesi. In ciò è senz'altro più vicino a Burke, ma non ne accetta l'idea che la valenza metafisica del principio si possa tradurre in una falsità morale e *politica*; perciò si assume il difficile compito di conservare alla politica stessa uno statuto tutt'altro che irrilevante nel legare princìpi e prassi, ma proprio perciò subordinato all'ambito di una *metafisica dei costumi*.

Se la politica può essere opportunamente collocata nell'ambito della facoltà del Giudizio, resta tutto da valutare il peso che la si-

---

stinata ad un gentiluomo parigino, in *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, Torino 1963, p. 192.

[28] "I diritti di cui vociferano questi teorici sono tutti estremi: veri in quanto assoluti metafisici, ma falsi se trasposti su un piano morale e politico [...]. La ragione politica è un principio di calcolo: è una lunga serie di somme, sottrazioni, moltiplicazioni e divisioni, operazioni tutte morali, e non metafisiche o matematiche, compiute su fattori squisitamente morali", *ivi*, p. 226.

[29] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 317, AA, VIII, 370.

stematica kantiana accorda a tale binomio e questo compito va ora affrontato. Riprendendo un argomento già posto a tema nella *Critica della ragion pura*[30], nel *Detto comune* Kant scrive che certi *teorici* non saranno mai *pratici* perché gli fa difetto il Giudizio e porta l'esempio dei medici e dei giureconsulti che non sanno applicare ciò che hanno lungamente studiato[31]. Le considerazioni iniziali del *Detto comune* hanno suggerito che una definizione della pratica non può che essere a sua volta teorica e che l'effettiva costruzione di una prassi non aggiunge niente alla teoria. La riflessione kantiana è passata attraverso la *Critica della ragion pratica*, ma anche attraverso la *Critica del Giudizio*; oltre alla validità *a priori* dei *princìpi* del conoscere e dell'agire, Kant può contare sulla facoltà del Giudizio che (esercitando una forte sollecitazione strutturale sull'equilibrio del sistema delle facoltà) non *sussume* semplicemente il particolare all'universale delle leggi, *determinandolo*, ma che, in quanto è Giudizio *riflettente*, è in grado di cercare un universale per un particolare dato[32] e di formulare

---

[30] Sembra che il filosofo torni alle pagine introduttive dell'*Analitica dei princìpi* nella *Critica della ragion pura* ed in particolare a quanto scrive sul *Giudizio trascendentale in genere*. La questione, in quell'opera, è prettamente gnoseologica e mette in primo piano la necessità che un medico, un giudice o un uomo politico siano bravi ad applicare tutte le belle regole che hanno in testa, funzione per cui occorre che la natura li abbia dotati della facoltà del Giudizio; chi ne è povero è irrimediabilmente stupido, cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1787 (I ed. 1781); tr. it., *Critica della ragion pura*, Torino 1967, pp. 187-88, AA, III, 131-32.

[31] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 237, AA, VIII, 275.

[32] "Il Giudizio in generale è la facoltà di pensare il particolare in quanto contenuto nell'universale. Se l'universale (la regola, il principio, la legge) è dato, il Giudizio che sussume sotto questo il particolare (anche se, come il Giudizio trascendentale, indica a priori le condizioni indispensabili per la sussunzione a quell'universale) è *determinante*. Se invece è dato soltanto il particolare, ed il Giudizio deve trovargli l'universale, allora esso è meramente riflettente", I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 157, AA, V, 179. Nella *Prima introduzione* alla *Critica del Giudizio* Kant scrive: "Il Giudizio può essere considerato, o come la mera facoltà di riflettere secondo un principio certo su una rappresentazione data, in vista d'un concetto reso in tal modo possibile, oppure la facoltà di *determinare* un concetto fondamentale mediante una rappresentazione empirica data. Nel primo caso il Giudizio è *riflettente*, nel secondo *determinante*", I. KANT, *Prima introduzione*, cit., p. 104, AA, XX, 211.

princìpi generali o *massime*, che possono trovare applicazione *accanto* ai princìpi dell'intelletto e della ragione sia in ambito teoretico, sia in quello pratico[33]. Le *massime* dell'agire passano quindi al vaglio della ragione, che ne controlla l'universalizzabilità, *come se dovessero valere quale legge di un sistema della natura*[34]. La costruzione di una teoria *politica*, che secondo la *Critica del Giudizio* ha valenza tecnico-pratica, risponde anch'essa a questo procedimento di invenzione e di controllo e così la ragione la tratterà come se fosse parte del sistema dei princìpi dell'intelletto, che stanno sotto di lei; nel contempo, grazie al Giudizio, la teoria è ricondotta a quel procedere per fini stabiliti da una volontà puramente razionale, ciò che apre la via non alla parificazione ma al riassorbimento della politica stessa nella morale, prospettato nella *Pace perpetua*[35].

Tutto ciò fa sentire il suo peso quando nel *Detto comune* il filosofo passa a definire la teoria, dicendo che è dotata di una forma sistematica, basata su princìpi universali e che fa della materia trattata un tutto unitario, un sistema[36]. Per la sua costruzione Kant fornisce delle indicazioni piuttosto interessanti, se riferite agli sviluppi del criticismo appena richiamati. Osserva che se l'imperfezione della teoria esige un completamento, che può venire solo attraverso un'elaborazione di regole nata dall'osservazione e dall'esperienza, questo potrebbe certo mostrare l'insuffi-

---

[33] Sulla massima come *principio soggettivo* della conoscenza teoretica cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 522, AA, III, 440; nel dominio pratico, riguardo a tale soggettività, Kant scrive che si parla di massime "se il soggetto considera la condizione come valida soltanto per la sua volontà", I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 153, AA, V, 19.

[34] Per un'analisi della funzione produttiva del Giudizio *riflettente* nella formulazione della massima dell'agire cfr. O. HÖFFE, *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, in *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1979, pp. 95-96; inoltre cfr. V. MATHIEU, *Regola implicita e giudizio riflettente kantiano*, in *Luci ed ombre del giusnaturalismo*, Torino 1989, p. 67 sgg.

[35] Per una rilettura profondamente innovativa di tale quadro concettuale, cfr. P. RAMACCIONI, *La pace al di là. Topologia del progetto filosofico di Kant*, Camerino 2001.

[36] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 238, AA, VIII, 275.

cienza di *una* teoria, ma non del teorizzare in genere [37]. Tornando alle considerazioni precedenti sulle condizioni di applicazione, si vede che l'argomento apre un campo che non è posto all'interno della *teoria*, intesa come sapere incondizionato, ma che appare piuttosto sussidiario. Da un lato Kant distingue il concetto del *dovere*, che è tale in quanto è possibile nell'esperienza, dagli oggetti meramente rappresentati, pensati senza essere dati, che appartengono alla matematica e spesso popolano anche il mondo della filosofia [38]. Dall'altro lato mostra che lasciare che la pratica valga più della teoria o che le loro vie marcino parallele, senza incontrarsi, provocherebbe danni enormi nel campo morale e quindi anche nel diritto; in simili casi può accadere che "le condizioni empiriche e […] contingenti dell'esecuzione della legge siano elevate a condizioni della legge stessa, sì che una pratica calcolata in rapporto a un probabile successo, secondo un'esperienza avuta fino ad ora, acquista il diritto di dominare la teoria, che ha valore per se stessa" [39].

Partendo dalla gnoseologia è ormai possibile trarre alcune conclusioni circa la dottrina della politica e del diritto. Nel sistema delle facoltà il Giudizio (che si occupa del molteplice e cura le condizioni di applicazione dei princìpi) ha un ruolo distinto, ma non una pari dignità rispetto a ragione ed intelletto [40]. Ciò determina una rigidità nell'impianto del conoscere e dell'agire, perché i risultati dell'osservazione empirica non possono esercitare alcun *feed back* per la revisione delle leggi fondamentali delle altre due facoltà, poste sotto l'egida della *pretesa* validità universale *a priori*. Se si individua in tale condizione strutturale l'ipostasi dei princìpi epistemologici o etici dell'età di Kant, che fanno da presupposto alla sua *teoria* del conoscere e dell'agire [41], si comprendono le ri-

---

[37] Cfr. *ibid.*

[38] Cfr. *ivi*, pp. 238-39, AA, VIII, 276-77.

[39] *Ivi*, p. 239, AA, VIII, 277.

[40] Cfr. I. KANT, *Prima introduzione*, cit., p. 96 sgg., AA, XX, 201 sgg. e cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 152 sgg., AA, V, 174 sgg.

[40] Scrive Reichenbach: "Kant mediante la propria etica codificò le convinzioni morali della classe a cui apparteneva […]. La tragedia del filosofo del sin-

percussioni negative sul potenziale critico della sua intera filosofia, che ne subisce il vincolo. Non si può trascurare che Horkheimer tocca un nervo scoperto del *sistema*, quando nota che Kant dapprima ipostatizza la divisione tra facoltà della psicologia coeva, separando volontà e conoscenza, e che successivamente tenta di sanare questa condizione con una terza facoltà nella *Critica del Giudizio*[42]. Anche se, con la Arendt, si volesse puntare sulla fecondità del nesso tra Giudizio e politica[43], si farebbe comunque fatica a spiegare come una facoltà di rango inferiore possa condurre ad una revisione dei fondamenti dettati dall'imperatività *categorica a priori* della ragione borghese. Perciò se la sussunzione della *praxis* sotto la *teoria* da un lato permette di contenere l'interferenza di fattori contingenti ed aleatori, dall'altro rischia di fissare l'immagine della società all'interno delle categorie dell'illuminismo. Ciò che sembra trascurato nella proposta di Kant è che i fenomeni sociali – e dunque la politica ed il diritto che ne scaturisce – in realtà sono elementi di un meccanismo di retroazione, dell'influsso reciproco tra soggetti e tra soggetto ed oggetto; in altri termini la teoria influisce sulla pratica, tanto quanto quest'ultima può esigere una revisione dei presupposti della prima. L'ambigua valutazione del Giudizio preclude tale passaggio; e in questo senso vale l'obiezione che Kant abbia erroneamente sottovalutato i contesti dell'applicazione e della verifica, che invece sono momenti imprescindibili di una teoria, specie sul piano sociale[44].

---

tetico a priori è che la pretesa struttura razionale scoperta dal suo pensiero somiglia straordinariamente al *milieu* sociale in cui egli si venne formando", H. REICHENBACH, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley-Los Angeles 1951; tr. it., *La nascita della filosofia scientifica*, Bologna 1972, p. 67. L'elaborazione di modelli generali del comportamento umano come etica descrittiva (propugnata da Reichenbach) ha assunto una funzione normativa ed ha finito per assoggettare la stessa gnoseologia del criticismo al suo *assolutismo etico*, posponendo la *fisica newtoniana* all'*etica religiosa*, cfr. *ivi*, p. 69 sgg.

[42] Cfr. M. HORKHEIMER, *Ueber Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie*, Habilitationsschrift an der Universität Frankfurt 1925; tr. it., *Kant: la Critica del Giudizio*, Napoli 1981, p. 49 sgg.

[43] Cfr. H. ARENDT, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, Chicago 1982; tr. it., *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Genova 1990.

[44] Scrive von Oertzen sul *Detto comune*: "Quello che manca all'argomenta-

La scelta *teorica* di negare l'accesso ai diritti politici alla maggior parte degli individui (tra l'altro a dispetto dell'altrettanto *teorica* pari dignità morale) dipende da condizioni socio-culturali in cui essi non sono *di fatto* in grado di esercitarli; proprio tale constatazione consente di volgere contro Kant il suo stesso argomento, mostrando come egli abbia subìto il condizionamento della realtà empirica, *facendone una teoria che vale per se stessa*. Che l'empirico interferisca nella definizione kantiana del puramente razionale è stato ampiamente rilevato dalla critica di ispirazione marxista e in questa direzione, va aggiunto, convergono anche le posizioni più distanti dal materialismo, come quelle dell'attualismo gentiliano. Pur muovendo da premesse così differenti, tali valutazioni convergono nel sottolineare un irrigidimento dogmatico dell'impianto categoriale kantiano, che causa un'astratta e perciò vana separazione dalla realtà, che le è nel contempo dipendente ed estranea [45]. Il bisogno di comporre la scissione ed ovviare a tale astrattezza finisce per *imporre* surrettiziamente come *pure forme* quei *contenuti* empirici dalla cui tirannia Kant ha preteso di affrancarsi. Da questo *travaso* i contenuti stessi sono assolutizzati e, con un circolo vizioso,

---

zione kantiana (almeno per quanto riguarda quella presente in questo breve scritto) [...] è l'idea che la prova dell'applicabilità di princìpi universali di natura morale o giuridica non è affatto un intorbidamento fortuito o un'imperfezione del processo conoscitivo, ma una necessità, e che il campo di questa applicazione costituisce un vero e proprio dominio scientifico, che ha un valore autonomo rispetto alle scienze della natura, così come rispetto a quelle del dovere, della cultura e dello spirito", P. von Oertzen, *Kants Über den Gemeinspruch und das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Politik*, in Z. Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1976, pp. 407-408, tr. mia.

[45] Secondo Gentile l'errore fondamentale di Kant "consiste nel separare, per pregiudizio dogmatico (che è la causa di tutti gli errori della critica, non del tutto perfettamente critica), il conoscere dall'oggetto del conoscere [...]. Il vero problema di Kant non è quello che cerca il legittimo passaggio dallo spirito alla realtà, *presupponendo* lo spirito spettatore estrinseco della realtà, alla maniera dell'empirismo inglese e dell'idealismo greco, ma quello invece che di tutta la scienza, di cui l'empirismo ricercava la base nel mondo esterno, ricostruisce il processo nella sfera stessa della attività dello spirito, dalla sensazione molteplice e varia all'autocoscienza, all'Io, all'appercezione originaria una e onnipresente e onnipotente creatrice, come attività sintetica, di tutti i nessi onde si costituisce il sistema del mondo esterno", G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze 1954, p. 223.

sono riproposti come princìpi universali che si autoverificano ed esercitano una pesante funzione stabilizzatrice, che pone fuori gioco le differenze o, sul piano sociale, le diversità [46]. Una circostanza fondamentale per la costruzione di un sistema giuridico, inteso come frutto della *pura ragione* [47].

2. *La morale dell'uomo d'affari e la libertà come propedeutica al patriottismo*

Come è stato accennato, la prima sezione del *Detto comune* è dedicata al "Rapporto della teoria con la pratica nella morale in generale" ed in essa Kant si occupa dell'*uomo privato* come *uomo d'affari* [48]. Risulta subito evidente che al centro di questo saggio si trova la difficoltà di interpretare la figura umana attraverso i due aspetti: quello *fenomenico*, legato alla felicità, e quello *noumenico*, che invece si riferisce alla legge pratica. Esiste sempre il rischio di sbilanciarsi su uno dei due versanti, giudicando da una prospettiva semplicemente materiale, fin troppo agevole, o da quella di una purezza impraticabile per l'uomo e tipica di una volontà santa. In entrambi i casi l'esito sarebbe la vanificazione del valore della dottrina morale, che vive proprio dell'equilibrio tra i due elementi [49]. Occorre tuttavia vedere *se* Kant si faccia realmente carico di questo rischio ed eventualmente *come* tenti di affrontarlo.

Già nella *Critica della ragion pura*, come nota Martial Gué-

---

[46] Cfr. N. MERKER, *Il volto di classe dello* Stato di diritto *di Kant*, in *Marxismo e storia delle idee*, Roma 1974, p. 159.

[47] Da una prospettiva attualista Pasini parla di confusione tra *perché* e *come* del diritto, cfr. D. PASINI, *Diritto, Società e Stato in Kant*, Milano 1957, pp. 24-25. Secondo la lettura marxista di Cerroni Kant "eliminando il fatto come empiria ce lo ha restituito come valore senza reale mediazione", U. CERRONI, *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milano 1962, p. 79. Con un giudizio ancor più netto l'autore parla di "universalizzazione viziosa e fittizia del particolare, in una surrezione del sensibile valorato", *ivi*, p. 109.

[48] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 240, AA, VIII, 277.

[49] Cfr. P. SALVUCCI, *L'uomo di Kant*, Urbino 1975, p. 381 sgg.

roult, esiste un nesso tra il dominio teoretico e quello pratico e nel punto di sutura tra i due Kant elabora il concetto di un *canone* e cioè di un metro che consenta di valutare e guidare l'uso della ragione, a scanso di errori [50]. È con questo tipo di approccio che sembra svilupparsi l'intera filosofia kantiana, ponendosi un obiettivo tanto condivisibile da apparire perfino ovvio, ma la cui preminenza finisce per oscurare molti altri aspetti del conoscere e dell'agire. Ortega individua in questi tratti l'*ontofobia* della filosofia tedesca, la quale, rinunciando al confronto con l'essere, si ripiega su di sé e diventa filosofia della cultura. Sul piano gnoseologico *la precauzione è elevata a metodo* e si fa di quest'ultimo l'*unico contenuto* della filosofia; ne consegue una *perdita del mondo*, generata dal timore che il dato possa contaminare la ragione, entrando in concorrenza col suo potere. Quando Ortega afferma che il criticismo è una *filosofia da vichingo*, intende dire che l'esclusione di ciò che è incerto, variabile e *quindi* pericoloso la traduce in un pensiero che *decreta*, privo dell'apertura e dell'affidamento all'essere che sono radici della classicità. Sul terreno della morale ciò porta ad una lotta vana per guadagnare la dimensione intersoggettiva, che riduce il *tu* ad una proiezione inautentica dell'*io*, condizionando l'intero ambito giuridico-politico [51].

Allora l'idea di un *canone* non è questione meramente terminologica e classificatoria; se nelle prime battute del *Detto comune*

---

[50] Il rilievo è alla base di un importantissimo contributo di Martial Guéroult sul pensiero pratico kantiano, in cui si afferma che il *Canone della ragion pura* non rappresenta un'introduzione alla *Critica della ragion pratica*, ma sembra piuttosto non prevederla. Se un canone è l'insieme dei princìpi che regolano l'uso legittimo di una facoltà (l'*Analitica trascendentale* è un canone per l'intelletto) e se una facoltà priva di tale uso non ammette un canone, allora in base alla *Dialettica trascendentale* la ragione pura non ha un uso conoscitivo e quindi non dovrebbe avere un canone. Quindi, se esiste un *Canone della ragion pura*, esso, negato l'uso speculativo della ragione, dovrà riferirsi al suo uso pratico, che in un primo momento a Kant sembrerebbe trattato esaurientemente nella *Critica della ragion pura*, cfr. M. GUÉROULT, *Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique*, in "Revue Internationale de Philosophie", 8, 1954, p. 331 sgg.

[51] Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Kant. Reflexiones de centenario (1724-1924)*, in "Revista de Occidente", 1924 (abril-mayo); tr. it., *Kant, riflessioni su un centenario*, in *Idee per una storia della filosofia*, a cura di A. Savignano, Firenze 1983, p. 192 sgg.

Kant riapre il problema di trovare un *canone per la ragion pratica* e pone il valore della *praxis* nella conformità alla teoria che sta alla sua base, questo avviene per l'approfondirsi della riflessione sull'autonomia del soggetto agente e per l'avvertimento dei rischi di questa operazione [52]. Com'è noto, scelta tale autonomia come cardine del pensiero pratico, allorché si occupa del principio della morale Kant può perfino tralasciare la dottrina del Sommo Bene [53], meta ultima della volontà razionalmente determinata [54]; quest'incondizionatezza della ragione, per quanto è già stato detto su teoria e prassi, nega che i princìpi, laddove dispongano in vista di una scelta comparativa (legata alla molteplicità empirica delle circostanze), possano fornire una guida sicura quanto lo è quella dell'*a priori* della ragione pratica. Kant torna ad un tema forte della sua filosofia e vuole dimostrare che *dobbiamo poter fare* ciò che viene imposto dalle leggi morali, la cui universalità è una guida sempre all'altezza della situazione, perché delinea un progetto a cui siamo obbligati e che è in nostro potere realizzare. L'analisi kantiana del rapporto tra teoria e prassi giunge alla conclusione secondo cui "non sarebbe più dovere mirare ad un certo risultato del nostro volere, se esso non fosse anche possibile nell'esperienza (sia che tal risultato possa concepirsi pienamente attuato, sia che l'attuazione di esso sia concepita come una continua approssimazione), e solo di questa specie di teoria vogliamo parlare nella presente dissertazione" [55]. La teoria non può essere riformata attraverso la *praxis* e il loro rapporto non deve essere invertito; ciò potrebbe causare gravissimi danni proprio nel caso della morale e del diritto, che sono sottoposti al *canone* della ragion pratica, secondo il

---

[52] "Qui si ha a che fare col canone [*Kanon*] della ragione pratica, in cui il valore della prassi riposa interamente sulla conformità alla teoria che le sta a fondamento", I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 239, AA, VIII, 277.

[53] Poiché il dovere è limitazione del volere alla condizione della legge universale, "nella questione del *principio* della morale si può dunque passar sopra e mettere da parte (come episodica) la dottrina del *sommo bene* quale fine ultimo di una volontà determinata da quel principio e conforme alle sue leggi", *ivi*, p. 243, AA, VIII, 280.

[54] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 256, AA, V, 110-11.

[55] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 239, AA, VIII, 276-77.

quale la prassi riposa interamente sulla teoria che la fonda [56].

È questo l'impianto concettuale con cui Kant affronta le tre sezioni del *Detto comune*, tre linee prospettiche per osservare l'uomo, le quali si diramano dal *fuoco* della legge morale. Non verrà esaminato in modo analitico il dibattito con Garve [57], alle cui obiezioni Kant risponde con la consueta, risoluta pacatezza; sarà invece tematizzato il ruolo della felicità, attorno a cui ruota l'intera questione. Kant approfitta dell'occasione per ribadire che la sua morale non chiede affatto una rinuncia alla felicità, che è lo scopo naturale dell'uomo [58], e per questo non accetta le critiche del suo interlocutore. La parzialità della lettura fornita da quest'ultimo dipende da un concetto di bene fondato sulla famigerata comparazione tra stati di fatto: si preferisce ciò che è meglio rispetto alla propria condizione attuale e si tende ad esso [59] ed in tal modo non

[56] Cfr. *ibid.*, AA, VIII, 277.

[57] Sul ruolo di Garve come traduttore e divulgatore dell'empirismo scozzese in Germania (con particolare riferimento alla corrente del *common sense* legata a Reid) cfr. M. STOLLEIS, *Staatsraison, Recht und Moral in philosophischen Texten des späten 18.Jahrhunderts*, Meisenheim am Glan 1972, p. 2. Più in generale l'opera si sofferma sulle implicazioni giuridiche e politiche del pensiero di Garve, che nel *Detto* sembrerebbe circoscritto ai risvolti privati della morale, cfr. *ivi*, p. 78 sgg. Per gli importanti punti di contatto tra Garve ed il citato Svarez cfr. *ivi*, p. 65 sgg.

[58] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 242, AA, VIII, 278-79. Per una esplicita negazione della rinuncia alla felicità nella morale kantiana cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 236, AA, V, 93.

[59] "Uno stato connesso con *un determinato fine*, che io preferisco ad ogni altro *della stessa specie*, è uno stato comparativamente migliore, cioè cade nel dominio della felicità (la quale solo condizionatamente, in quanto se ne è degni, è riconosciuta come *bene* dalla *ragione*). Ma quello stato in cui io ho la coscienza di preferire la legge morale del dovere in caso di collisione con certi miei fini, non è solo uno stato migliore, ma è il solo stato che sia buono in sé; è un bene che appartiene a una sfera affatto diversa, in cui non si ha alcun riguardo ai fini che mi si possono presentare (e quindi alla loro somma, la felicità), ma in cui non la materia dell'arbitrio (un oggetto che gli stia a fondamento), bensì la semplice forma della universale conformità della sua massima alla legge morale ne costituisce il movente determinante", I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 246, AA, VIII, 283. In merito cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 160-61, AA, V, 25; sul rapporto tra legge morale e la *misera* universalità induttiva della dottrina empirica della felicità cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 392, AA, VI, 217.

si giunge che ad un concetto generale, che esprime un insieme di stati ritenuti *buoni*. Poiché Kant formula un *canone* per la ragion pratica in assenza di questo criterio empirico, Garve lo accusa di rigettare il concetto stesso di felicità [60]. Perciò l'intento kantiano nell'occuparsi dell'uomo *d'affari* e non dell'uomo *in astratto* è mostrare che il dovere, radicato nella sua natura razionale, è inevitabilmente intrecciato con impulsi patologici, ma ci fornisce una misura che non è *esterna* e cioè non appartiene alla natura e non è relativa ad un confronto tra differenti situazioni [61].

In ultima analisi l'*uomo d'affari* è in possesso di un criterio univoco e perfettamente razionale per condursi. Per dimostrarlo, Kant ricorre all'obbligo di restituire il deposito di un defunto; in questo caso la felicità come fine non sarebbe una buona guida ed oscillerebbe continuamente tra opposte soluzioni [62]. Poiché mira alla realizzazione di uno stato di fatto, essa ha una natura essenzialmente pragmatica, condizionata, ed i suoi precetti non sono *comandi*. L'esperienza, alla quale si fa comunemente appello contro i *teorici*, mostra finalmente di essere un sapere accessorio, che investe i *mezzi* ma non i *fini* della nostra volontà; non può darci un vantaggio nel decidere sulla validità dei princìpi della teoria morale e può solo aiutarci ad applicarla meglio una volta che l'abbiamo scelta [63]. È questo il primo affondo kantiano nei confronti dell'eudemonismo, la cui decostruzione ha inizio nella sfera privata o morale del soggetto, per poi essere estesa all'ambito politico e giuridico come critica ai princìpi dello *Stato di polizia* ed alla sua

---

[60] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., pp. 244-45, AA, VIII, 282-83.

[61] Cfr. *ivi*, pp. 246-47, AA, VIII, 283-84. Scrive Kant: "Il concetto del dovere nella sua assoluta purezza non è solo senza confronto più semplice, più chiaro più facile e naturale per chiunque, all'uso pratico, che non un qualsiasi motivo derivato dalla felicità, o mescolato con essa e con riguardo ad essa (cosa che richiede sempre molta abilità e riflessione); ma, nel giudizio stesso della ragione umana più comune, quando tale concetto sia presentato a questa e alla volontà degli uomini disgiunto dal motivo della felicità, e anche in opposizione ad esso, è di gran lunga più efficace, più energico, di più sicuro successo che non tutti i motivi derivati dal principio egoistico", *ivi*, p. 250, AA, VIII, 286.

[62] Cfr. *ibid*.

[63] Cfr. *ivi*, p. 253, AA, VIII, 288-89.

preoccupazione per il *bene comune* e la *felicità* dei sudditi[64].

Dunque l'eteronoma *felicità*, al contrario della *legge morale*, non può valere da criterio. La loro relazione è il filo conduttore che percorre anche le pagine della seconda sezione del *Detto comune*, incentrata sul 'Rapporto della teoria con la pratica nella politica' ed indirizzata contro Hobbes. In essa Kant si occupa dell'*uomo nello Stato* e del *bene dello Stato* nella prospettiva del *diritto pubblico*[65] e la articola in tre ulteriori partizioni, riferite ai princìpi a priori della *libertà* di ogni membro della società come *uomo*, della sua *uguaglianza* con gli altri soggetti in quanto *suddito*, dell'*indipendenza* come membro del corpo comune in quanto *cittadino*[66].

Anticipando i temi del Corollario posto alla fine della sezione in esame, Kant si sofferma sul patto di unione civile (*pactum unionis civilis*), quello con cui si fonda una costituzione civile (*constitutionis civilis*) e scrive che non è un contratto diverso dagli altri. In fondo anche qui si tratta di *unirsi* in vista di un fine; ma ciò che lo rende speciale è che lo scopo è l'unità stessa e che tale obiettivo investe la totalità dei rapporti esterni[67]. Non si potrebbe affermare che il diritto degli uomini a porsi sotto leggi coattive pubbliche non è solo *fine*, ma anche *dovere in sé* e *condizione formale suprema* di questo

---

[64] Nel definire lo Stato di polizia scrive J.J. Moser: "Con il termine *Polizia* intendo i diritti e doveri del principe e le forme organizzative che ne derivano allo scopo di produrre e mantenere l'ordine nella condotta dei sudditi nella vita quotidiana e di promuoverne la felicità terrena", J.J. MOSER, *Von der Landeshoheit in Polizeysachen*, Franckfurt-Leipzig 1773, pp. 2-3. Sulla critica kantiana all'eudemonismo letta in chiave politica cfr. L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, ribellione*, cit., p. 137 sgg.; per un'ulteriore, puntualissima valutazione della felicità cfr. L. SCUCCIMARRA *Kant e il diritto alla felicità*, Roma 1997.

[65] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 240, AA, VIII, 277.

[66] Cfr. *ivi*, p. 254, AA, VIII, 289.

[67] "L'unione di molti per un qualche scopo comune (che tutti *di fatto hanno*) si riscontra in ogni patto sociale: ma un'unione che sia fine a se stessa (fine che ognuno *deve avere*) e che quindi costituisca il primo, incondizionato dovere per ogni rapporto esterno degli uomini in generale, i quali non possono fare a meno di avere reciproci rapporti tra di loro: una siffatta unione si riscontra solo in una società che si trovi nello stato civile, cioè tale da costituire un corpo comune", *ivi*, p. 253, AA, VIII, 289.

rapporto, se tale diritto non fosse tutt'uno con l'unità [68]. E quest'ultima è pensabile solo come *unità giuridica* ed è uno scopo diverso da quello impostoci dalla natura nella multiforme felicità, sottoposta a condizioni empiriche. L'idea di diritto è *limitazione reciproca delle libertà individuali grazie ad un accordo fondato sulla legge universale* e il *diritto pubblico* è l'insieme delle leggi esterne *mediante cui* tale accordo onnicomprensivo si realizza. Se la *coazione* consiste nel limitare la libertà altrui attraverso l'*arbitrio*, l'universalità della legge consente, anzi impone l'esercizio di una *coazione* nettamente distinta dall'iniziativa del singolo, allo scopo di regolamentare il corpo comune [69]. L'unità nello Stato è sostenuta e continuamente restaurata grazie ad una forza legale, fondata sul "*diritto* degli uomini di costituirsi sotto l'impero di *leggi pubbliche coattive*, per le quali possa essere a ognuno riconosciuto il suo e ognuno possa essere garantito contro ogni attentato da parte di altri" [70].

Va notato come in questo ambito, che pure è legato ai risvolti empirici della libertà nei rapporti tra gli individui, Kant abbia cura di sottolineare che "la ragion pura *a priori* legislatrice [...] non ha riguardo a scopi empirici di sorta (i quali tutti si possono comprendere sotto il nome generale di felicità)" [71]. L'autore sembra assai più intento ad escludere la felicità dal dominio politico, rispetto a quanto non abbia fatto nella risposta a Garve sotto l'aspetto morale. È una posizione coerente, poiché non si tratta di *rendersi degni della felicità*, che con la moralità forma il sommo bene possibile nel mondo [72]; l'astrazione dagli scopi empirici impone un limite al legislatore, così che la ricerca della felicità sia lasciata alla sfera del singolo e tutelata in quanto esterna all'attività dello Stato ed alle sue norme: un ulteriore passo verso lo Stato di diritto. Per tale motivo, occorre ribadirlo, l'indagine sulla vita del consorzio umano dev'essere condotta in base *a princìpi* e cioè ricorrendo all'idea di *umanità*, che fornisce la base per lo stato civile nelle tre

---

[68] Cfr. *ibid*.

[69] Cfr. *ivi*, p. 254, AA, VIII, 290.

[70] *Ivi*, pp. 253-54, AA, VIII, 289.

[71] *Ivi*, p. 254, AA, VIII, 290.

[72] Cfr. *ivi*, p. 242, AA, VIII, 278-79.

voci della *libertà*, dell'*uguaglianza* e dell'*indipendenza*, le quali sostanziano rispettivamente l'*uomo*, il *suddito* ed il *cittadino*. Si tratta di termini che non hanno carattere *statutario* e cioè non sono soggetti a promulgazione e per questo condizionano la legittimità dello Stato, che non può disporne e non può nemmeno porre e tutelare alcunché, se non accettandoli come presupposti [73].

Il fatto che a proposito della condizione civile Kant si esprima di nuovo sull'uomo *libero* dopo averne parlato nella prima sezione, dedicata alla morale, si può spiegare anche e soprattutto grazie alle tesi sulla *personalità*, che fa da sfondo ad entrambi i casi. Il suo rapporto con l'imputazione, già introdotto nelle *Lezioni di etica* e tematizzato nella *Religione*, contribuisce a qualificare il concetto del *diritto*: l'uso autonomo della ragione permette l'assunzione di responsabilità, condizione perché un atto sia *imputabile* e cioè riconducibile ad un autore consapevole, con le conseguenze che ne derivano sul piano giuridico [74]. D'altra parte la *personalità* non è deducibile *analiticamente*, non è già implicita nel mero possesso della ragione, che potrebbe essere solo strumentale o tecnico-pratica [75]; la *scoperta* della legge morale la *aggiunge* e cioè ne rivela il carattere

---

[73] "Questi princìpi non sono le leggi che lo Stato già costituito emani, bensì leggi secondo le quali solo è possibile in generale una costituzione dello Stato secondo i princìpi della pura ragione, che riguardano il diritto esterno dell'uomo", *ivi*, p. 254, AA, VIII, 289. In proposito scriverà Kant nella *Metafisica dei costumi*: "si può dunque concepire una legislazione esterna, che contenga soltanto leggi positive; ma allora bisognerebbe presupporre comunque una legge naturale, la quale stabilisca l'autorità del legislatore (cioè la facoltà di costringere gli altri unicamente per mezzo del suo volere)", I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 27, AA, VI, 224.

[74] Nelle *Lezioni di etica* (risalenti al periodo 1775-1781) Kant distingue tra una *imputatio facti*, che riconduce l'azione al suo autore, e quella *legis*, che trae le conseguenze di tale riconduzione sul piano giuridico; ad esempio si può aver ucciso qualcuno, senza esserne giudicato l'assassino, cfr. I. KANT, *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Berlin 1924 (ed. post. P. Menzer); tr. it., *Lezioni di etica*, Roma-Bari 2004, p. 65 sgg.

[75] Kant tematizza il concetto attraverso tre *classi* o momenti di un'unica disposizione al bene del genere umano: 1. l'*animalità* del vivente, 2. l'*umanità* dell'essere razionale, 3. la *personalità* dell'essere razionale in quanto suscettibile d'*imputazione*, cfr. I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, in *Scritti morali*, cit., p. 345, AA, VI, 26.

sintetico e con ciò l'uomo diviene cosciente dell'indipendenza dell'arbitrio da fattori esterni ed è *responsabile* delle azioni [76]. Dunque ciò è applicabile sia alla *morale in generale* del *privato, che sia però uomo d'affari*, sia alla seconda sfera, quella dello Stato e del diritto, dove l'obbligo è sempre in rapporto agli altri, ma intesi come un *corpo comune*, dove cercare di essere felici senza ledere l'analoga aspirazione altrui [77].

La rilevanza dell'intento kantiano si comprende ancor meglio tenendo conto che nel panorama coevo il legame tra *polizia* e assolutismo illuminato pone ancora gli uomini sotto la tutela del sovrano; l'effettività delle garanzie viene meno proprio sotto l'insegna della felicità come fine dello Stato e in assenza di leggi positive che congiungano e distinguano gli ambiti dell'azione statale e privata [78]. Confrontando le definizioni di *libertà civile* di Eberhardt e Kant, le peculiarità di quest'ultimo risultano ancora meglio; Eberhardt afferma che essa è il *diritto, in rapporto alle azioni che non sono determinate dalle leggi dello Stato, di fare o di tralasciare ciò che mi paia più opportuno* [79], mentre il secondo scrive: "Nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale (cioè non leda questo diritto degli altri)" [80]. Ad un primo sguardo si tratta di posizioni simili, ma la differenza è sostanziale; la neutralità rispetto alla legge, in Kant, è fondata su un

---

[76] Cfr. *ibid*. Sull'imputazione cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., pp. 30-31, AA, VI, 227; sul ruolo fondamentale di tale acquisizione nell'elaborazione dei diritti di libertà in Germania alla fine del XVIII secolo ed in rapporto al *Zivilrecht* del XIX secolo cfr. D. KLIPPEL, *Persönlichkeit und Freiheit. Das Recht der Persönlichkeit in der Entwicklung der Freiheitsrechte im 18. und 19. Jahrhundert*, cit., p. 280 sgg.

[77] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 240, AA, VIII, 277.

[78] Cfr. D. KLIPPEL, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte*, cit., pp. 65-66.

[79] Cfr. J.A. EBERHARDT, *Ueber die Freiheit des Bürgers und die Principien der Regierungsformen*, in *Vermischte Schriften*, I Teil, Halle 1784, p. 1 sgg.

[80] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 255, AA, VIII, 290.

diritto universale degli uomini che deve assumere la forma *positiva* in un sistema di *leggi pubbliche coattive* e perciò, *in teoria*, i limiti sono previsti in maniera tutt'altro che residuale rispetto all'autorità sovrana ed alla sua idea di felicità. *Dispotico* sarà allora il paternalismo, che prescrive una sola felicità ai sudditi [81]; per Kant il suo nucleo consiste nel rifiuto dell'*identità* del principio universale a favore di un'*identificazione* forzosa, una mera pretesa attraverso cui lo Stato afferma che tutte le cose diverse, *invero*, sono una e basta.

Non si tratta semplicemente, richiamando le parole dello scritto sull'illuminismo, di trattare i sudditi come figli *minorenni* [82]; c'è anche un altro aspetto, introdotto ancora nella *Religione* a proposito dell'illusione o *Wahn*, che consiste nel *prendere la rappresentazione della cosa per la cosa stessa* [83]. La questione non ha solo una portata gnoseologica e infatti riaffiora nella successiva *Antropologia*, quando Kant scrive che all'interno di questa identificazione o unità *meramente* rappresentata, si consuma l'inganno operato dagli *illusionisti della politica*, che devono essere smascherati [84].

---

[81] "Un governo fondato sul principio della benevolenza verso il popolo, come il governo di un padre verso i figli, cioè un *governo paternalistico* (*imperium paternale*) in cui i sudditi, come figli minorenni che non possono distinguere ciò che è loro utile o dannoso, sono costretti a comportarsi solo passivamente, per aspettare che il capo dello Stato giudichi in qual modo essi *devono* essere felici, e ad attendere solo dalla sua bontà che egli lo voglia, è il peggior dispotismo che si possa immaginare (reggimento che toglie ogni libertà ai sudditi, i quali non hanno quindi alcun diritto)", *ibid.*

[82] Cfr. I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in "Berlinische Monatsschrift", 4, 1784; tr. it., *Che cos'è l'illuminismo?*, in *Scritti politici e di filosofia del diritto*, cit., p. 141 sgg., AA, VIII, 35 sgg.

[83] "Si chiama illusione l'errore che scambia la semplice rappresentazione di una cosa con la cosa stessa", I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 497, AA, VI, 168.

[84] "Del resto un artista politico, non meno di un artista estetico, può guidare e reggere e il mondo mediante immagini che egli fa balenare al posto della realtà (*mundus vult decipi*), per esempio quella della libertà del popolo (come nel Parlamento inglese) o dell'ordine e dell'uguaglianza (come nella Convenzione francese) che si risolvono in semplici formule; è tuttavia meglio possedere almeno l'apparenza di un bene che onora l'umanità che sentirsene visibilmente privato", I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt*, Königsberg 1798; tr. it., *Antropologia da un punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, cit., p. 603, AA, VII, 181.

Wahn e *canone* sono gli antipodi della difficile composizione tra una libertà categoricamente posta ed una felicità ipotetica e problematicamente sospesa tra autentico ed inautentico; nel *Detto comune* la loro antitesi è *ri*considerata e *ri*configurata sul piano politico attraverso un concetto di libertà che nel dominio esteriore, il giuridico, non dovrebbe essere più *esclusiva*, legata alla sfera del singolo, ma *inclusiva* e cioè intersoggettiva e, in altri termini, posta come condizione della felicità e non come sua conseguenza.

In politica la libertà interessa, perché costituisce l'uomo e lo preserva dalle *lusinghe* attraverso cui un governo paternale si presenta ai sudditi. Qui non viene sottolineato tanto l'aspetto di un'autonoma determinazione della volontà, quanto piuttosto la possibilità di un agire razionale nel mondo, che abbia come termini di riferimento gli altri individui e la volontà sovrana [85]; ciò permette di comprendere meglio perché Kant, anticipando l'argomento successivo, parli già dell'*uomo* libero come di un *suddito*. Con gli stessi accenti con cui ha criticato il paternalismo monarchico in *Cos'è l'illuminismo?* (accenti che ritroverà nella *Pace perpetua*), rammenta ai regnanti di essere detentori del potere e non

[85] Cfr. P. Unruh, *Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants*, Baden-Baden 1993, p. 125. Secondo l'autore nel dominio politico si può parlare di un caso speciale (*Unterfall*) della libertà giuridica in generale, poiché non si ha propriamente a che fare con il complesso della comunità giuridicamente disciplinata, ma è l'attività del sovrano ad essere considerata quale specifico termine di confronto (cfr. *ivi*, p. 126). In merito Bobbio distingue tra *libertà naturale* come non impedimento e *libertà politica* come autonomia ed osserva che entrambi i concetti sono accolti solo nelle moderne costituzioni democratiche sotto forma di *diritti di libertà* e *politici*. Nel pensiero kantiano il ruolo fondamentale spetterebbe alla *libertà naturale*, fine da promuovere attraverso quella politica, che fa da mezzo; poiché la distinzione non è messa a tema, secondo Bobbio con la teoria del contratto originario si produce l'equivoco che Kant si richiami *in primis* alla libertà politica, come autonomia, di stampo democratico russoviano, mentre egli cerca la tutela della libertà come non impedimento tipica della tradizione liberale, cfr. N. Bobbio, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, Torino 1957, pp. 228-29. Le tesi sono state ulteriormente elaborate e riproposte dall'autore, sottolineando l'interazione delle coppie libertà naturale/liberalismo e libertà politica/democrazia, cfr. N. Bobbio, *Deux notions de la liberté dans la philosophie politique de Kant*, in AA.VV., *La philosophie politique de Kant*, Paris 1962, p.105 sgg. e nella versione italiana in N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Napoli 1965, p. 147 sgg.

padroni dello Stato e che il *suddito* è anche libero come *uomo* (mostrerà poi che è indipendente come *cittadino*); un monito del quale occorrerà valutare la coerenza. In ogni caso la privazione di ogni libertà dei sudditi a favore del despota [86] è ritenuta un regresso così grave, da togliere loro la stessa umanità; da queste righe emerge con tutta la forza possibile la rischiosa e *inevitabile* artificiosità della società civile, tappa verso il bene e insieme esperienza di dominio: *la libertà, che in campo morale dà vita ad un imperativo categorico attraverso cui la conosciamo* [87], *nella dottrina dello Stato dev'essere posta e tutelata come diritto* [88].

L'accostamento dei *due uomini* kantiani, quello d'affari ed il membro del corpo comune, riporta al problema di distinguere tra il principio di libertà e l'*identificazione* con una felicità scelta dalla Corona. La strategia kantiana mira a riconoscere la partecipazione dei soggetti alla vita dello Stato attraverso l'autonomia morale e la *virtù*, che deve attivarsi come *virtù civile* [89]; l'obiettivo è l'elaborazione di un modello, che consenta di valutare ed eventualmente di bloccare ogni imposizione esterna, giungendo ad un *governo patriottico*: "quello che solo può essere concepito per uomini capaci di diritti, anche in rapporto con la benevolenza del principe. *Patriottico* è precisamente il modo di pensare per cui ognuno nello Stato (non escluso il sovrano) considera il corpo comune [*das gemeine Wesen*] come il grembo materno da cui ha tratto la vita e il paese come il suolo paterno [*den väterlichen Boden*], sul quale è cresciuto e che deve a sua volta tramandare come un pegno prezioso; e ciò solo al fine di difendere i suoi diritti per mezzo di leggi della volontà generale e senza ritenersi autorizzato a usarne a suo arbitrio illimitato" [90].

Il brano appena riportato presenta elementi chiave come *pa-*

---

[86] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 255, AA, VIII, 291.

[87] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 136, AA, V, 4.

[88] Kant scrive: "diritto di libertà [*Recht der Freiheit*]", I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 255, AA, VIII, 291.

[89] Su partecipazione, *pietas*, *iustitia* come elementi costitutivi di tale virtù civica e sul loro passaggio dalla sfera privata a quella pubblica cfr. M. VIROLI, *Per amore della patria*, Roma-Bari 2001, p. 23 sgg.

[90] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 255, AA, VIII, 291.

triottismo e *corpo comune* e fornisce loro un senso del tutto caratteristico, coniugandoli mediante l'idea della *difesa dei diritti* in base alle leggi. Si tratta di un plesso concettuale dal quale si diramano almeno tre direttrici della riflessione kantiana, che possono essere individuate nel citato confronto con lo Stato di polizia (*Polizeystaat*), nel correlato progetto di uno Stato di diritto e nella ricerca di una posizione autonoma nel dibattito sul patriottismo. Va immediatamente sottolineata l'idea che un simile governo sia concepito per *uomini capaci di diritti*. Da un lato ciò potrebbe indurre il sospetto di una rinuncia alla valenza politica del patriottismo stesso, trattato per primo e quasi separato dall'*uguaglianza* dei sudditi e dall'*indipendenza* dei cittadini; ma da un altro, e *per gli stessi motivi*, si può pensare ad un progetto più ambizioso: se quella che viene praticata dal patriota è una virtù civile, allorché è collocata già nel primo stadio e fondata moralmente, essa appartiene a tutti e si evita così di precludere la *partecipazione* a quei sudditi che non sono *cittadini*. Accostando quanto è stato detto su *paternalismo* e *dispotismo* allo Stato di polizia [91] ed alle sue mutevoli linee d'azione [92], si vede ancor meglio il tentativo kantiano di segnare un limite al suo operato, ricorrendo ad un presupposto, l'*umanità del patriota*, che precede qualunque considerazione sul piano istituzionale e sembra immune dai suoi attacchi.

Nel periodo considerato la questione assume un'importanza

[91] Schiera indica nello *Stato di polizia* una categoria interpretativa usata *e contrario* dagli interpreti liberali dello *Stato di diritto*; l'attività di polizia (non immediatamente riducibile a questa valenza negativa) con una gestazione secolare finisce per indicare *il complesso degli istituti creati dal principe per realizzare il benessere dei sudditi*. Ciò è particolarmente evidente nella lotta per il potere che gli stati territoriali tedeschi conducono in concorrenza con l'autorità imperiale, producendo una fitta rete di ordinanze e comandi che acquistano progressivamente forza di legge ed agiscono come *prerogative sovrane* e *interventi regolatori indiscriminati nella vita dei sudditi*. Il benessere di costoro è un *mezzo importante per far funzionare lo Stato nella sua concretezza storica* e trova una manifestazione assai significativa nella *politica di potenza e di benessere* dello Stato prussiano, cfr. P. SCHIERA, *Stato di polizia*, in N. BOBBIO-N. MATTEUCCI-G. PASQUINO, *op. cit.*, p. 1064 sgg. Più diffusamente cfr. E. BUSSI, *Evoluzione storica dei tipi di Stato*, Milano 2002, p. 259 sgg.

[92] Su tale strategica adattabilità cfr. P. COSTA, *Lo Stato di diritto: un'introduzione storica*, cit., p. 108.

cruciale e tratteggiarla brevemente consente di anticipare elementi utili anche per la trattazione della sudditanza. In primo luogo l'affermazione dello *Stato assoluto* ha prodotto un rafforzamento del potere territoriale, a cui corrisponde soprattutto un *ampliamento dei doveri dei sudditi*. L'estensione della sfera del diritto, oltre alla maggior tutela, comporta un accrescimento della sfera degli obblighi e mentre nel Seicento si poteva ancora vantare un *diritto* alla protezione del principe, nel Settecento viene sancito il *dovere* di cooperare con lui [93]. In secondo luogo l'assolutismo, non escluso quello illuminato prussiano, non rinuncia affatto all'idea di uno Stato patrimoniale e dunque non si verifica la pretesa separazione tra Stato e persona fisica del re. Ciò consente di leggere alla radice del *Polizeystaat* il dominio della volontà del monarca e la presenza dei suoi interessi privati e dinastici nella *cura del benessere* e della *felicità* dei sudditi [94]; si instaura perciò un regime *paternalista*, soffocato dalla personalità del sovrano, il solo a cui competa l'iniziativa [95]. Perfino la sua ingerenza a favore dei più deboli nel contenzioso [96] tradisce, dietro le buone intenzioni, una gestione del potere di tipo personale e patrimoniale, gestione nella quale il re è di fatto superiore ad *ogni* legge. In terzo luogo, e come conseguenza di ciò che è stato appena detto, "lo Stato di polizia – come lo Stato patrimoniale – ignora la qualità di cittadino e

---

[93] In questi termini si esprime Wolzendorff; a proposito dello Stato di polizia nota che l'estensione del principio di subordinazione completa e della prevalenza dell'interesse pubblico sul privato sono una tappa importante (*in teoria ed in pratica*) nella nascita del moderno concetto di cittadinanza, cfr. K. WOLZENDORFF, *Der Polizeigedanke des modernen Staates*, Breslau 1918, p. 51. Inoltre cfr. E. BUSSI, *Diritto e politica in Germania nel XVIII secolo*, Milano 1971, p. 38 sgg.

[94] Cfr. E. BUSSI, *Evoluzione storica dei tipi di Stato*, cit., p. 325 sgg.

[95] Scrive Bussi: "il guaio era che il principe non andava mai a chiedere al popolo il parere in ordine a ciò che questo avrebbe potuto ritenere necessario a farlo felice. La *Wohlfartspflege* rimaneva per tanto una esclusiva occupazione del principe, il quale, per forza di cose, non di rado confondeva il bene suo e quello della dinastia [...] con il bene del popolo", *ivi*, p. 335. Su questo aspetto e sulle sue contraddizioni cfr. N. MERKER, *Il volto di classe dello* Stato di diritto *di Kant*, cit., p. 142 sgg.

[96] Cfr. E. BUSSI, *Evoluzione storica dei tipi di Stato*, cit., p. 328 sgg.

conosce solamente quella di suddito" [97]. Accomunare tutti gli uomini nel patriottismo può dunque rappresentare un tentativo di colpire la base teorica di questo edificio, spostando *a monte* del suddito la libera partecipazione dei soggetti e quindi strappandola dalle maglie della rete concettuale poliziesca. In ciò Kant rappresenta il culmine del processo in atto nell'ultimo scorcio del '700, quando matura la consapevolezza che dalla fedeltà personale al principe [98] si debba passare ad un *amore della patria* prettamente civile, evitando – con un'icastica espressione di Schlözer – che lo si riduca ad un'inclinazione dei sensi come quella di *una mucca verso la sua stalla* [99].

La fondazione di una libertà che si riversa sull'uguaglianza dei sudditi dovrebbe evitarne la completa esposizione all'arbitrio sovrano [100] e dunque l'idea kantiana di un *patriottismo degli uomini*

---

[97] *Ivi*, p. 338.

[98] Von Sonnenfels, cameralista austriaco, crede che il patriottismo sia estraneo alla rappresentanza per ceti nelle diete imperiali e territoriali e vada coniugato con la subordinazione ed il legame di stima ed affetto verso la corona. Questa renderà giustizia ai sudditi, senza che ricorrano alla foga livellatrice della democrazia o che siano annichiliti dai privilegi di un regime aristocratico, che distrugge il patriottismo, cfr. J. VON SONNENFELS, *Über die Liebe des Vaterlandes*, Wien 1771, in Z. BATSCHA-J. GARBER, *op. cit.*, p. 254 sgg. Su Sonnenfels cfr. P. SCHIERA, *La concentrazione amministrativa dello Stato in Germania*, cit., p. 421 sgg.

[99] Cfr. A.L. SCHLÖZER, *Allgemeines StatsRecht und StatsVerfassungsLere*, Göttingen 1793 (Nachdruck, Frankfurt am Main 1970), p. 70. Va senz'altro ricordata la figura di Abbt che, attraverso l'uguale subordinazione dei cittadini alle leggi dello Stato, delinea un concetto di uguaglianza che supera le logiche cetuali e si sviluppa in senso patriottico e civile grazie alla comune partecipazione alle sorti del paese, cfr. T. ABBT, *Vom Tode für das Vaterland*, in *Vermischte Werke*, Theil II, Berlin und Stettin 1781 (Nachdruck, Hildesheim-New York 1978, Bd. I), p. 38 sgg. Su Abbt cfr. H.E. BÖDEKER, *Thomas Abbt: Patriot, Bürger und bürgerliches Bewußtsein*, in R. VIERHAUS (hrsgg. von), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg 1981, p. 221 sgg.; sul patriottismo cfr. R. VIERHAUS, *Politisches Bewußtsein in Deutschland vor 1789*, in "Der Staat", 6, 1967, p. 180 sgg.

[100] In tal senso non condivido *del tutto* i rilievi di Bussi sull'astrattezza kantiana; in definitiva si deve riconoscere, come fa anche l'autore, che si tratta *almeno* di un apparato concettuale capace di limitare le pretese teoriche del potere di polizia, cfr. E. BUSSI, *Evoluzione storica dei tipi di Stato*, cit., p. 387 sgg. Anche all'interno della sola libertà dell'uomo d'affari (*Geschäftsmann*) si nota la sintonia tra la fondazione morale della libera iniziativa e le premesse del liberi-

presenta elementi di indiscutibile novità; tuttavia, in attesa di affrontare la sfera dei diritti di cittadinanza, dev'esserne valutato con attenzione un altro elemento: la fondamentale, prussiana sottomissione all'autorità costituita. La proposta di una partecipazione che risalga oltre il cittadino ed il suddito in Kant si arena nella suggestiva astrazione dell'uomo e tradisce tutta la difficoltà di percorrere il cammino a ritroso, prima attraverso il suddito e poi il cittadino, in vista di un progetto politico concreto ed alternativo allo *status quo* dell'assolutismo.

Del variegato patriottismo settecentesco egli condivide la riconduzione di *patria* a *repubblica* per tutelare i diritti dei *cittadini* (per lui degli *uomini*) in un regime di libertà ed uguaglianza [101]; per il resto è lontano sia dal moderatismo di Montesquieu e degli anglosassoni, sia dagli esiti giacobini di ispirazione russoviana [102]. La versione *civile* del suo patriottismo lo separa anche dai conservatori tedeschi, che cercano una risposta politica e culturale all'illuminismo *straniero* e all'assolutismo attraverso una forte spinta nazionalista, che si incarna nel sostegno dell'ordine cetuale [103]. In definitiva alla

smo economico, il quale finisce per scalzare il mercantilismo, una delle leve di potere più cospicue dello Stato di polizia, cfr. *ivi*, p. 390 e cfr. P. SCHIERA, *Stato di polizia*, cit., p. 1066.

[101] Cfr. M. VIROLI, *op. cit.*, p. 63 sgg.

[102] Come nota Merker, Kant è distante dall'identificazione di repubblicano e giacobino che prende piede sul finire del secolo, cfr. N. MERKER, *La Germania. Storia di una cultura da Lutero a Weimar*, Roma 1990, pp. 187-88. Nella *Pace perpetua* Kant condanna la democrazia diretta come *non-forma* e come *dispotica* e fornisce un sostegno incondizionato alla monarchia, giudicata la massima forma della rappresentanza (i molti attraverso uno) e dunque *repubblicana*, senza neppure trascurare, nella *Metafisica dei costumi,* una recisa condanna del governo *moderato* degli inglesi, definito un *non senso*, cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 294-95, AA, VIII, 352 e cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., pp. 150-51, AA, VI, 320.

[103] Cfr. M. VIROLI, *op. cit.*, p. 93 sgg. Nel caso di Schlosser, ad esempio, la frattura tra il nuovo assetto sociale e politico ed i privilegi territoriali della nobiltà conduce ad un'aspra critica al *cosmopolitismo*, identificato con la *virtualità* dell'economia borghese. È interessante il fatto che egli definisca beni e bisogni immaginari (*imaginäre Waren*, *imaginäre Bedürfnisse*) quelli prodotti dall'attività degli artisti, degli artigiani e degli uomini d'affari, che comunque, in questo senso, non sono affatto improduttivi, cfr. J.G. SCHLOSSER, *op. cit.*, p. 112 e p.

imperturbabile equidistanza di Kant resta estranea anche l'idea repubblicana di una resistenza politica o militare all'assolutismo stesso [104], visto che nello Stato fredericiano ed in quello kantiano – occorre ricordarlo – si *ragiona*, ma soprattutto si obbedisce [105].

Insomma Kant è dichiaratamente *per l'uomo*, ma tale incondizionato sostegno si afferma come sudditanza; una condizione che si profila già nella particolarità empirica dell'individuo, *soggetto* alla *legge* universale della ragione pura pratica [106]. Stretto sia nel *foro interno* sia in quello *esterno* dalla morsa della subordinazione, l'uomo non riesce a travasare nel cittadino il potenziale della piena ed universale dignità. Da un lato viene reciso il solo legame che potrebbe dare a quest'ultimo un peso giuridico e politico. Dall'altro lo iato ottiene il risultato di dare al cittadino un'evidenza inattesa, capace di nasconderne lo svuotamento si sostanza. Isolato nella sua astrazione, egli diviene il *fuoco prospettico* della società civile kantiana, rendendo superfluo ogni tentativo di mediazione, che lo riporti all'umanità ed alla sudditanza con l'obiettivo di renderli coestesi e di attivare tra loro un circolo virtuoso. Letto attraverso la sua lente e pieno dei suoi significati (e così surrettiziamente ricreato, proiettato come un'immagine speculare) tutto il resto, uomo e suddito, non può che essere conforme al cittadino. *Inavvertitamente*, e senz'altro mosso dalle migliori intenzioni, Kant in nome della libertà arriva a *sacrificare l'uomo al cittadino*, restando convinto che il primo, in fondo, sia intoccabile. E tale sacrificio avviene per una via diametralmente opposta ed imprevista rispetto a quella, temuta da Humboldt, di uno Stato che varchi ogni limite [107].

---

115. In ogni caso il cosmopolitismo è contrapposto al *patriottismo*, che resta appannaggio dei nobili, cfr. *ivi*, p. 106.

[104] Cfr. M. VIROLI, *op. cit.*, p. 63.

[105] Cfr. I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo?*, p. 143, AA, VIII, 37.

[106] Cfr. D. MEYFELD, '[W]elche Welt er wohl, durch die praktische Vernunft geleitet, erschaffen würde': *Die moralische Begründung der Weltrivolution?*, in M. STÄDTLER (hrsgg. von), *Kants "ethisches Gemeinwesen". Die* Religionsschrift *zwischen Vernunftkritik und praktischer Philosophie*, Berlin 2005, p. 151 sgg.

[107] Cfr. W. VON HUMBOLDT, *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, Breslau 1851 (ed. post. E. Cauer); tr. it., *Saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, Milano 1965, p. 55.

3. *Il postulato della sovranità*

La riflessione sull'uguaglianza dei *sudditi*, proposta nel secondo punto della seconda sezione, si riferisce all'esercizio della coazione tramite norme, che dev'essere conforme alla legge pubblica; ad essa rispondono *tutti* eccetto il sovrano, attraverso cui si esercita tale costrizione giuridica [108] e che non è membro della compagine statale, ma la crea e la conserva [109]. Nell'identità tra capo ed immunità dalla coazione può essere individuata una fondamentale valenza logica; come si legge poco dopo, se chi è suddito può essere costretto secondo la legge, ci dev'essere *uno* – *persona* fisica o morale – che non lo sia: "se anch'esso potesse venire costretto, non sarebbe capo dello Stato e la serie della subordinazione andrebbe all'infinito" [110]. Inoltre, se il soggetto escluso dalla coazione non fosse unico, si avrebbe l'aporia di più soggetti posti in condizione di compiere reciprocamente azioni che non potrebbero essere giudicate ingiuste, in quanto non sarebbero soggette a leggi coattive [111].

Kant usa un argomento analogo a quello adottato per le antinomie nella Dialettica della ragion pura [112]. In questo caso sembra che il riferimento sia alle cosiddette antinomie dinamiche, la terza e soprattutto la quarta (legate alle coppie libertà-necessità, esistenza-non esistenza di un essere necessario) [113], nelle quali si trat-

---

[108] "Tutti quelli che sono *sottoposti* alle leggi sono sudditi in uno Stato e sono quindi sottoposti a una legge coattiva al pari di ogni altro membro della comunità, fatta eccezione di un'unica persona (fisica o morale): il capo dello Stato attraverso il quale soltanto ogni coazione giuridica può essere esercitata", I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 256, AA, VIII, 291-92.

[109] Cfr. *ivi*, p. 255, AA, VIII, 291.

[110] *Ivi*, p. 256, AA, VIII, 291.

[111] Cfr. *ibid*.

[112] Sulle antinomie cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 352 sgg., AA, III, 281 sgg. Per una trattazione complessiva della dialettica kantiana cfr. E. CASSIRER, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918; tr. it., *Vita e dottrina di Kant*, Scandicci (Firenze) 1984, p. 238 sgg. o, più di recente, cfr. O. HÖFFE, *Immanuel Kant*, cit., p. 114 sgg.

[113] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 382 sgg., AA, III, 308 sgg.

ta di pensare la derivazione di uno *stato* da una *causa* o di un'*esistenza contingente* da una *necessaria* [114]. Il fulcro della soluzione delle antinomie è il pensiero dell'*incondizionato*, mediante cui si chiude la serie delle condizioni [115] e che non può essere raggiunto con gli strumenti della conoscenza teoreticamente valida, legata ai fenomeni. In base alla spiegazione della *Critica della ragion pura* l'incondizionato non appartiene alla serie delle condizioni empiriche e perciò può esserne ammessa l'idea, lasciando sussistere l'intero mondo sensibile nella sua veste condizionata, senza mutarlo [116]; ma se ciò vale in rapporto al dominio teoretico, dove le *idee della ragione* (anima, mondo, Dio e libertà) hanno una valenza regolativa e producono *solo* l'unità del conoscere [117], le cose cambiano in quello pratico, legato alla libertà, dove la ragione ha un uso incondizionato. Qui le *idee* sono *postulati* e cioè le leggi pratiche, fornite di *necessità assoluta*, *presuppongono necessariamente tali oggetti come condizioni di validità della loro forza vincolante* [118]; nel passaggio dall'uso regolativo alla postulazione le idee acquistano un valore *costitutivo*, perché *danno realtà oggettiva alle idee della ragione speculativa* e sono princìpi per *realizzare* l'oggetto della ragion pratica [119]. Il radicamento del diritto e della realtà statale nel dominio pratico della ragione fa sì che il *sovrano*, che può essere ammesso teoreticamente come condizione di pensabilità, diventi *postulato* e cioè condizione necessaria per l'esistenza dello Stato.

L'esame proposto lascia aperte alcune questioni, che vanno affrontate con un ulteriore livello di lettura, capace di completare e – sotto alcuni aspetti rilevanti – di *superare* quanto è appena emerso. In primo luogo va notato che quella associata al *sovrano* è un'idea del tutto particolare, perché si tratta di una figura deli-

---

[114] Cfr. *ivi*, p. 457, AA, III, 379.

[115] Cfr. *ivi*, p. 46, AA, III, 14.

[116] Cfr. *ivi*. p. 457, AA, III, 379.

[117] Cfr. *ivi*, p. 508 sgg., AA, III, 426 sgg.

[118] Cfr. *ivi*, p. 503, AA, III, 421-22 e sull'idea data *in concreto* nell'uso pratico cfr. *ivi*, p. 323, AA, III, 254.

[119] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 280 e p. 284, AA, V, 132 e 135.

neata e resa sotto forma di *individuo*; ciò consente un altro riferimento alle pagine della *Critica della ragion pura*, quelle in cui Kant si occupa dell'*ideale*. Inoltre non dev'essere trascurata l'osservazione secondo cui quest'ultimo esplicita, conducendole alle estreme conseguenze, le argomentazioni già introdotte nella quarta ed ultima antinomia e dunque si pone in linea di continuità con essa [120]. Mentre con le *idee* la ragione "tende ad un'unità sistematica, verso cui cerca di sospingere l'unità empirica possibile, senza mai raggiungerla completamente" [121], l'*ideale* non ha tanto a che fare con questa sintesi empirica dei fenomeni, ma rappresenta piuttosto l'unità delle *condizioni* delle cose in generale [122]. Esso "consiste nell'idea non semplicemente *in concreto*, ma *in individuo*, ossia come cosa singolare, determinabile o determinata, esclusivamente per mezzo dell'idea" [123]; perciò come la *virtù* e la *saggezza* sono idee pure, la figura del *saggio* è l'*ideale* ad esse corrispondente o *archetipo* [124], un *criterio indispensabile* per valutare la nostra imperfezione pratica e teoretica [125]. Kant osserva che nel dominio teoretico ci si muove da una *presupposizione trascendentale* e ciò significa che, per determinare un oggetto, è necessario pensare come dato l'*intero campo dei predicati della realtà* e, di conseguenza, l'insieme di quelli che appartengono e quelli che non appartengono all'oggetto stesso [126]. Questo *sostrato trascen-*

---

[120] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 388 sgg., AA, III, 314 sgg. Sull'*ideale* come necessaria ripresa ed approfondimento delle argomentazioni svolte nell'Antinomica per una critica alle prove dell'esistenza di Dio cfr. J. FERRARI, *Das Ideal der reinen Vernunft*, in G. MOHR-M. WILLASCHEK (hrsgg. von), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1998, p. 491 sgg.

[121] I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 462, AA, III, 383.

[122] Cfr. *ivi*, p. 353, AA, III, 281.

[123] *Ivi*, p. 462, AA, III, 383. Negli anni successivi la distinzione viene ripresa accentuando la valenza rappresentativa dell'ideale, che, a proposito del bello, è riportato all'immaginazione o facoltà rappresentativa: "Per idea s'intende propriamente un concetto della ragione; per ideale la rappresentazione d'un singolo essere, in quanto adeguato all'idea", I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 207, AA, V, 232.

[124] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 463, AA, III, 384.

[125] Cfr. *ibid.*

[126] Cfr. *ivi*, p. 465, AA, III, 386.

dentale, detto anche *omnitudo realitatis,* è appunto la condizione della determinazione completa di ogni concetto [127]. Poiché in tal modo è *pensata* l'intera realtà, ne consegue che è dato anche il *concetto* di *ens realissimum* e cioè quello con cui concepiamo l'essere sotto una forma *singolare* o *individuale* e dunque come *ideale trascendentale* [128]. Quando tuttavia dal *pensiero della realtà* si trascorre alla *realtà del pensato*, si compie un uso illecito o *dialettico* della ragione [129]; infatti Kant nota che all'ideale si aggiunge una serie di predicati, riferiti al suo ruolo di principio (*originario*, *sommo*, *essere degli esseri*) e che dalla loro *ipostatizzazione* [130] nasce il *concetto di Dio*, di cui si occupa la teologia trascendentale [131]. Così facendo, si trascura che l'idea è stata posta a fondamento della determinazione non come *cosa* ma come *concetto dell'intera realtà*; in altre parole si trasforma indebitamente il *concetto* in *cosa*, quando sulla scorta della nostra conoscenza – che esige il *dato* della realtà – si fa del *principio empirico dei concetti della possibilità delle cose* un *principio trascendentale della possibilità delle cose in generale* [132]. Si passa così dall'idea di un essere realissimo alla sua realtà e si conclude dalla sua posizione suprema alla sua *necessità*, trasformando un *principio regolativo* in un

---

[127] Cfr. *ivi*, p. 467, AA, III, 388.

[128] Cfr. *ibid*.

[129] L'uso dialettico, come si legge nella *Logica Jäsche*, mira solo a dare alle conoscenze una *parvenza di verità e saggezza*, cfr. I. KANT, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Königsberg 1800; tr. it., *Logica*, Roma-Bari 1990, p. 20, AA, IX, 26. Riportato alla trattazione dell'*ideale* nei *Prolegomeni*, tale uso è indicato come tentativo della ragione di superare i propri limiti e produrre una conoscenza che non è valida sotto il profilo teoretico, cfr. I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga 1783; tr. it., *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*, Milano 1995, p. 211.

[130] L'ipostasi, si legge nella prima edizione della *Critica*, avviene allorché si prende "ciò che non esiste che nel pensiero e lo si assume in qualità di oggetto reale fuori del soggetto pensante", cfr. *ivi*, p. 681, AA, IV, 241.

[131] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 468-9, AA, III, 389-90. In una nota successiva Kant riassume questo processo nelle tre fasi della *realizzazione*, dell'*ipostatizzazione*, della *personificazione*, cfr. *ivi*, p. 471, AA, III, 392.

[132] Cfr. *ivi*, pp. 470-71, AA, III, 391.

principio costitutivo[133]. È il nucleo della critica di Kant alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio[134], critica nel corso della quale mostra in che modo tale concetto (*postulato* come *condizione* di pensabilità dell'ordine comprendente le leggi morali[135]) finisca per essere considerato esistente in un'illecita conoscenza teoretica.

A questo punto si può cercare di riportare la figura del sovrano all'*ideale della ragione pura* e alla natura assai particolare della sua postulazione[136]. L'*unicità* di chi detiene il potere risponde bene all'esigenza di un vertice e di un principio ordinatore per realizzare il sistema razionale come un'unità articolata di elementi[137], con cui Kant concepisce lo Stato[138]; le attese, però, sono tutte concentrate sull'*unicità empirica* del principe, evidentemente preferita alla sovranità *diffusa* ed *informe* della democrazia[139]. Tali esiti

---

[133] Cfr. *ivi*, p. 494, AA, III, 413.

[134] Cfr. *ivi*, p. 472 sgg., AA, III, 392 sgg. Sulla critica kantiana alla teologia cfr. D. HENRICH, *Der onthologische Gottesbeweis*, Tübingen 1967; tr. it., *La prova ontologica dell'esistenza di Dio*, Napoli 1983, p. 173 sgg.

[135] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 503, AA, III, 421.

[136] In rapporto a tali osservazioni è d'obbligo il riferimento alla tesi di Schmitt circa l'analogia strutturale tra i concetti della teologia e quelli della politica; Schmitt scrive, tra l'altro: "La trascendenza di Dio nei confronti del mondo è propria del concetto di Dio del XVII e XVIII secolo, allo stesso modo in cui una trascendenza del sovrano nei confronti dello Stato è propria della filosofia dello Stato di quegli stessi secoli", C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität*, München-Leipzig 1922; tr. it., *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio-P. Schiera, Bologna 1972, p. 71.

[137] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 623, AA, III, 538-39.

[138] Kant descrive uno Stato (*civitas*) come la *riunione di un certo numero di uomini sotto leggi giuridiche* le quali, se sono pensate puramente *a priori*, costituiscono uno *Stato ideale* e cioè il *filo conduttore* per qualunque altro *corpo comune* gli uomini vogliano realizzare, cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 142, AA, VI, 313. Il diritto pubblico, l'*insieme delle leggi positive che danno vita ad una condizione giuridica*, è descritto come un *sistema di leggi per un popolo* e cioè per gli uomini che, *riuniti* da una *volontà*, diventano partecipi del diritto, cfr. *ivi*, p. 139, AA, VI, 311.

[139] Di questa si parla nel *Primo articolo definitivo per la pace perpetua* come di un qualcosa privo di forma (*Unform*), in cui tutti deliberano sopra uno ed eventualmente contro uno, generando una contraddizione della volontà gene-

della dottrina del diritto di Kant sono leggibili in base a quell'unità peculiare che, proprio secondo la *Critica della ragion pura*, è frutto dell'ideale: l'*unità collettiva* di un *tutto dell'esperienza*, pensata "come una singola cosa racchiudente in sé ogni realtà empirica, scambiandola [...] col concetto di una cosa, posta al culmine delle possibilità di tutte le cose, per la cui determinazione completa fornisce le condizioni reali" [140]. È dunque possibile mostrare che nella *metafisica* kantiana del diritto la sovranità non serve più *semplicemente* a concepire l'unità dei fenomeni nel corpo sociale; piuttosto, in qualità di postulato pratico, agisce da una parte come condizione della sua esistenza e dall'altra viene ipostatizzata, personificata e surrettiziamente identificata con un soggetto esistente: il detentore empirico del potere o monarca [141]. Ciò che rispetto alla fondazione di Kant costituisce un indebito passaggio dall'idea al fatto, porta alla luce la logica persistente dell'*incarnazione personale* dell'unità nazionale, tipica della rappresenta-

---

rale con se stessa e con la libertà. Ne deriva un governo dispotico, il quale confonde legislativo ed esecutivo e per evitarlo la monarchia è la forma da preferire, proprio perché separa tali poteri, dotandosi di una superiore valenza repubblicana e cioè rappresentativa; infatti, nota Kant, quanto minore è il numero dei detentori del potere politico – i sovrani – tanto più cresce la loro rappresentatività e tanto più i poteri sono distinti, cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 294 sgg., AA, VIII, 352-53.

[140] I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 471, AA, III, 392.

[141] In proposito è interessante considerare un paio di frammenti hegeliani risalenti agli anni 1795 e 1796, un periodo profondamente segnato dalla riflessione sul rapporto tra religione razionale e positiva e sulle valenze politiche di quest'ultima. Nella fase che precede la stesura della *Vita di Gesù*, Hegel trova nella filosofia di Kant un termine di confronto sempre più importante; lo testimonia un breve scritto in cui attacca l'*idea trascendentale di Dio* come *ens realissimum*, seguendo proprio le argomentazioni kantiane, cfr. G.W.F. HEGEL, *Frühe Schriften I*, hrsgg. von F. Nicolin-G. Schüler, Hamburg 1989; tr. it., *Scritti giovanili I*, Napoli 1993, p. 305. Nello stesso periodo, sulla scorta della lettura delle *Vedute del Basso Reno* di Förster, Hegel sembra sfruttare tali considerazioni in senso politico, rivolgendosi alla distinzione tra repubblica e monarchia e riportando la singolarità del re a quell'ideale che, nel brano appena considerato, è affrontato nei termini di una divinità surrettiziamente concepita; nella repubblica *si vive per un'idea*, nella monarchia per *qualcosa di singolare*, per un'*idea singola* o *ideale*: "in una repubblica insomma un'idea come deve essere, nella monarchia un ideale che è quello che è e che raramente gli uomini si foggiano da sé, la divinità", *ivi*, p. 315.

zione monarchica: *il principe riunisce nella sua persona l'intera maestà che spetta al corpo complessivo della nazione*[142]. Considerati il quadro kantiano ed i suoi intenti, a causa dell'*ipostasi* sovrana la società civile non è più il mezzo di quel *sistema dei fini*, che ha per scopo finale (*Endzewck*) la natura morale dell'uomo[143]; lo Stato diventa una condizione definitiva, irriformabile da parte del *popolo* astrattamente sovrano.

In merito è opportuno *almeno* anticipare un punto del *Detto comune*, che sarà successivamente tematizzato in riferimento all'idea del contratto originario: questa obbliga il legislatore a fare leggi come se derivassero dalla volontà comune del popolo e fossero frutto del consenso di ogni suddito che voglia essere cittadino[144]: "Sennonché questa limitazione [Kant si affretta a precisare] vale, *evidentemente*, solo per il giudizio del legislatore, non del suddito"[145]. Si tratta di un'evidenza artificiosa, che ha molto di quel *Wahn* o illusione, a cui sopra si è fatto riferimento e che è l'antitesi del *canone* della ragione. Un'evidenza che Kant guadagna a prezzo di una discrasia logica. Al popolo, secondo la successiva *Metafisica dei costumi*, non resta altro che la *resistenza negativa*, con cui in parlamento si ricusa a ciò che il governo domanda col *pretesto* del bene comune[146]; è un atto politico dal peso troppo lieve e la cui portata in termini istituzionali è piuttosto ambigua, dato che Kant non dice se diverrebbe *resistenza positiva* ovvero *ribellione* nel caso in cui il sovrano ed il popolo insistessero ciascuno nel suo proposito[147]. Grava sul popolo stesso un'ormai irreparabile divaricazione dalla sovranità, chiaramente espressa nel testo del '97: "Il fondamento del dovere che ha il popolo di sopportare l'abuso del potere supremo persino quando questo è dato come insopportabile, consiste in ciò: che la sua resistenza

---

[142] Cfr. H. HOFMANN, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin 2003, p. 375 sgg.

[143] Cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 402, AA, V, 432.

[144] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 262, AA, VIII, 297.

[145] *Ivi*, p. 263, AA, VIII, 297, corsivo mio.

[146] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 153, AA, VI, 322.

[147] Cfr. *ibid*.

contro la legislazione sovrana non deve mai essere considerata altrimenti che come contraria alla legge, anzi come distruggente l'intiera costituzione legale" [148]. *La forma monarchica, anzi il monarca, diviene lo Stato, poiché il dominio fattuale è stato capace di sussumere ed incarnare la sovranità come principio*. Il monito al sovrano come semplice detentore del potere è a dir poco sbiadito.

Le difficoltà implicite in questo passaggio emergono ancora dalla *Metafisica dei costumi*. Nella descrizione della *trias politica* dei poteri (una *volontà generale* unificata e distinta in *tre persone*) si legge che la sovranità risiede nella persona del legislatore e spetta soltanto alla volontà riunita del popolo, mentre il potere esecutivo appartiene alla persona che governa secondo la legge [149]; successivamente Kant ribadisce che i tre poteri sono delle *dignità statali* articolate sul rapporto fondamentale tra il *sovrano universale* – che non può essere altri che il *popolo riunito* sotto l'idea di un *contratto originario* – e la moltitudine degli individui come *sudditi*; considerati come tre distinte *persone morali* i poteri sono *coordinati* e si completano, ma sono anche *subordinati* in modo che in tale cooperazione sia rispettata la *volontà della persona superiore* [150], che sembrerebbe confermata come *popolo* sovrano. Kant mantiene dunque la distinzione tra il reggitore dello Stato (come *rex* o *princeps*), investito del potere esecutivo, e il *sovrano del popolo* o *legislatore* [151]; ma quando viene affrontata la questione degli *effetti giuridici che derivano dalla natura della società civile*, mette in primo piano l'imperscrutabilità del potere di cui dispone il *sovrano attuale* ed esclude che possano darsi atti di resistenza contro il *supremo legislatore dello Stato* o addirittura attentati contro di lui come *individuo* e cioè come *monarca* [152].

In tal modo è accentuata la spaccatura tra la figura del suddito e quella del sovrano stesso, che *dovrebbe* essere il popolo [153]. Ciò è

---

[148] *Ivi*, p. 151, AA, VI, 320.

[149] Cfr. *ivi*, p. 142, AA, VI, 313.

[150] Cfr. *ivi*, pp. 145-46, AA, VI, 316.

[151] Cfr. *ivi*, pp. 146-47, AA, VI, 316-17.

[152] Cfr. *ivi*, p. 148 sgg., AA, VI, 318 sgg.

[153] Bergk, giacobino e kantiano, non tarda a rilevare tale ambiguità (*Zwei-*

ancor più evidente allorché è compiuto un secondo passo verso l'ipostatizzazione dell'autorità, sempre più concentrata dall'identificazione tra persona fisica e morale del principe; Kant ribadisce che il sovrano nello Stato ha verso i sudditi soltanto diritti e nessun dovere (coattivo) ed aggiunge che se anche il *reggitore* (quindi il *monarca* o *princeps*) agisse contro le leggi, il suddito potrebbe opporre querela, ma non resistenza [154]. Si è prodotto uno slittamento decisivo, per cui il popolo è sempre *più* e *solo* suddito e la sovranità stessa, che si esprime in forma *insindacabile*, è ormai passata nelle mani dell'*irresistibile* reggente [155], che *di fatto* è il sovrano. Operata la scissione del potere dall'*idea* di popolo a beneficio del *fenomeno* del monarca, Kant decreta l'esclusione *in linea di principio* di un articolo della costituzione che disponga il potere di opporsi al *detentore* del comando supremo e condanna recisamente il governo moderato, che a suo avviso cela un dispotismo strisciante [156]. Riaffiora anche l'argomento già utilizzato nel *Detto comune* sul conflitto tra poteri di pari livello; se la resistenza fosse disciplinata da norme, ci sarebbe una contraddizione, perché il sovrano sarebbe abbassato al livello di suddito ed il popolo elevato a quello di sovrano in una controversia in cui sono due diverse *persone morali* [157]. Il potere sovrano della *trias politica*, che spetta alla *persona morale* del legislatore intesa come popolo riunito, non è più tale. Ormai il sovrano è una *persona morale e fisica* distinta dal popolo ed è perciò inamovibile *in linea di principio*.

Si può ora riportare l'argomentazione della *Metafisica dei costumi* alle considerazioni precedenti sulla società civile, intesa come strumento per realizzare la natura morale nell'uomo. Si è det-

---

deutigkeit), sostenendo che Kant riferisce il termine sovrano alternativamente al potere legislativo come *persona morale* ed alla *persona fisica* che, dispoticamente, riunisce esecutivo e legislativo, cfr. J.A. BERGK, *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, enthaltend Erläuterungen, Prüfung und Einwürfe*, Leipzig und Gera 1797 (rist. anast. Bruxelles 1968), pp. 211-12.

[154] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 149, AA, VI, 319.

[155] Su insindacabilità e irresistibilità cfr. *ivi*, p. 146, AA, VI, 316.

[156] Cfr. *ivi*, pp. 149-50, AA, VI, 319-20.

[157] Cfr. *ivi*, p. 151, AA, VI, 320.

to che l'elevazione del contingente all'assolutezza del principio finisce per giustificare lo stato di fatto e renderlo irriformabile: è un vero ostacolo lungo il cammino della storia ed è verosimile che sia questo il motivo per cui Kant, rigettata la resistenza, finisce per sostenere che "quando una rivoluzione è riuscita e si è fondata un nuova costituzione, l'illegalità della sua origine e della sua attuazione non possono sciogliere i sudditi dall'obbligo di adattarsi come buoni cittadini al nuovo ordine di cose ed essi non possono rifiutarsi di obbedire onestamente a quell'autorità che detiene il potere" [158]. L'*impasse* del potere esige che l'avvicendamento non sia un *atto*, ma un *fatto* e cioè che non sia giustificato razionalmente in base ad uno scopo che appartiene all'uomo, ma sia *accettato* come evento in una teleologia la quale non appartiene all'uomo stesso, che pure ne è lo scopo supremo [159].

Muovendo da un lato dai presupposti della *Critica della ragion pura* e della *Critica del Giudizio* e dall'altro preparando le tesi esposte nella *Pace perpetua* e nella *Metafisica dei costumi*, l'analisi del *Detto comune* contribuisce a mostrare che la fondazione ideale e la realtà fenomenica producono delle forti trazioni sul plesso concettuale dello Stato, in cui la necessità empirica del *meccanismo* deve convivere con la libertà noumenica dell'individuo e dove colui che è necessario all'esistenza della comunità viene alternativamente chiamato in causa come empirico detentore del potere e come ideale che riassume la sovranità. Il pericolo di un uso

[158] *Ivi*, pp. 153-54, AA, VI, 322-23.

[159] Sulla necessità kantiana di *assimilare concettualmente* la Rivoluzione Mathieu individua una duplice strategia: la *fictio iuris* della destituzione del re di Francia, intesa come *spontanea deposizione* della corona (cfr. I. KANT, *Metafisica dei* costumi, cit., p. 151, AA, VI, 320-21); il *sofisma* del presunto errore del monarca, che per trarsi d'impaccio rimette al popolo la cura di ripartire da sé il peso dei debiti pubblici e così gli ritrasmette il diritto a legiferare (cfr. *ivi*, pp. 176-77, AA, VI, 341-42), riducendosi a semplice titolare dell'esecutivo (cfr. *ivi*, pp. 146-47, AA, VI, 316-17). Questi tentativi di *riassorbire la rivoluzione in un'evoluzione*, tradirebbero il rilievo che quest'ultima ha per Kant come *fatto indeducibile*, che "gli apriva (ne avesse egli coscienza o no) un nuovo senso della storia: di una storia universale, e non più umana soltanto, sebbene l'uomo, come portatore della legge morale, ne fosse il fine ultimo", V. MATHIEU, *Kant*, cit., p. 755.

dialettico della ragione in politica e nel diritto è sempre presente e non sempre è fronteggiato con successo. Questa condizione si traduce nelle ambiguità in cui Kant incorre nel determinare il rapporto tra sovrano e legge e nel connesso diritto di resistenza, ambiguità che forse devono essere *confermate* attraverso un'indagine strutturale, più che *risolte* con il ricorso ad artificiose strategie interpretative sull'esoterismo democratico kantiano [160].

Il riferimento alla *Metafisica dei costumi* serve ad illustrare meglio ciò che Kant aggiunge in una nota del *Detto comune* a conclusione del paragrafo sul suddito; in essa si sofferma sull'aggettivo *grazioso* (*gnädig*), solitamente attribuito al sovrano: "Esso può solo riferirsi a colui verso il quale non ha luogo *alcun diritto di coazione*. Così solo il *capo del governo* [*Oberhaupt der Staatsverwaltung*], che procura e distribuisce tutti i beni possibili secondo pubbliche leggi (poiché il sovrano [*Souverän*] che le dà è quasi invisibile, in quanto è la personificazione della legge, non l'esecutore di essa) può esser chiamato grazioso signore, poiché è il solo contro cui non ha luogo alcun diritto di coazione" [161]. Sembra che in assenza di un titolare fisico della sovranità il privilegio venga trasferito a colui il quale *amministra* il potere per suo conto, anche se occorre determinare i limiti di questa esenzione. Servendosi dell'esempio del Senato, il Gran Consiglio veneziano, Kant sostiene che questo solo è superiore ad ogni diritto di coazione, ma che i suoi componenti, doge compreso, sono sudditi e perciò uguali a tutti gli altri [162]. Passando quindi ai principi come persone a cui spetta il governo per diritto ereditario, Kant afferma che sono chiamati graziosi per cortigianeria, ma che "per la loro condizione sono anch'essi sudditi, verso i quali anche al più umile dei loro servitori mediante il potere dello Stato deve competere un diritto di coazione" [163].

Si potrebbe già osservare che la natura collegiale del Senato veneziano e l'elettività del doge mirano proprio a correggere quello slittamento tra unità dell'idea e persona fisica del re, che è implicita

---

[160] Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 37 sgg. e p. 138.

[161] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 258, AA, VIII, 294.

[162] Cfr. *ivi*, pp. 258-59, AA, VIII, 294.

[163] *Ibid.*

nella monarchia ereditaria di Kant e che quindi l'esempio a cui ricorre non fa pienamente al suo caso. Comunque ciò che egli intende richiamare nella comune subordinazione alle leggi è la distinzione tra quanto il principe compie da sovrano o da privato, concludendo contratti ed assumendo obbligazioni, secondo una prassi consolidata anche nei territori del *Reich* e ricondotta alla *doppia personalità* del monarca [164]; ma ciò implica una complessa rete di equilibri che sono insieme politici (fondati sulla forza contrattuale dei ceti che Kant vorrebbe eliminare) e giuridici e che coinvolgono gli ordinamenti imperiali e regi. In base ad essi risulta possibile la coazione giuridica nei confronti del sovrano; ci sono casi determinati in cui i sudditi possono chiamarlo in giudizio davanti alle corti di giustizia [165] e ricorrere fino all'istanza suprema del Tribunale Camerale dell'Impero [166], da cui non di rado ottengono soddisfazione [167].

Kant cerca una fondazione puramente razionale del potere, ma non sa liberarsi della complicata matassa degli ordinamenti vigenti; come per la morale sostiene di non introdurre nulla di nuovo, ma di ricondurre il senso comune sotto la pura ragione (si può leggere anche qui *teoria* e *prassi*) [168] e sembra che anche nel diritto non miri ad altro che a riportare sotto l'egida dell'universale ciò che comunemente accade. Ma è proprio il tentativo di compromesso tra l'essere ed il dover essere a metterlo fuori gioco ed a mostrare che la mancanza di presa della sua teoria risiede nella natura incompletamente critica dell'ordine esistente, ordine che, oltre

---

[164] Cfr. E. BUSSI, *Diritto e politica in Germania nel XVIII secolo*, cit., p. 308 sgg.; sulla particolare disciplina privatistica cfr. E. BUSSI, *Il diritto pubblico del Sacro Romano Impero*, vol. II, cit., p. 303 sgg.; sulla tutela cfr. *ivi*, p. 320 sgg.

[165] Cfr. *ivi*, pp. 413-14.

[166] Cfr. *ivi*, pp. 344-45; sull'esercizio della giurisdizione imperiale cfr. *ivi*, p. 145 sgg. Inoltre cfr. E. BUSSI, *Evoluzione storica dei tipi di Stato*, cit., p. 249 sgg. Sui tribunali imperiali e sull'imperatore come suprema istanza di giustizia cfr. H. CONRAD, *Deutsche Rechtsgeschichte*, cit., p. 158 sgg.

[167] Cfr. E. BUSSI, *Evoluzione storica dei tipi di Stato*, cit., pp. 297-98 e p. 317; inoltre cfr. E. BUSSI, *Stato e amministrazione nel pensiero di C. G. Svarez*, Milano 1966, p. 80 e cfr. E. BUSSI, *Il diritto pubblico del Sacro Romano Impero*, vol. II, cit., p. 413.

[168] Cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 49 sgg., AA, IV, 393 sgg.

ad essere estraneo ai fondamenti della sua filosofia, ha già sviluppato dei meccanismi di tutela che puntano esclusivamente sul *carattere pragmatico della teoria*. Visto che la coazione contro il sovrano appartiene ad una prassi consolidata, occorre interrogarsi sull'opportunità di tale richiamo, la quale può essere riconosciuta unicamente nell'ipotesi di un'apologia dello stato di fatto. Grazie alla *pratica politica* esiste *già*, ad ogni livello, una limitazione della sovranità, determinata da un assestamento compromissorio [169], un equilibrio mutevole e sempre sul punto di spezzarsi; è un'arte di governo, una *Staatsklugheit* che tratta le questioni con una certa duttilità e che non scioglie le contraddizioni, proprio perché ciò non appartiene al suo orizzonte. Esse vanno aggirate, ma non risolte. Per questo si perpetuano ambiguità notevoli, che *esplodono* letteralmente nelle mani dei giusnaturalisti e di Kant, quando costoro non procedono ad una rigorizzazione ed eventualmente ad una confutazione delle norme ricevute, ma operano in vista del loro mantenimento, erigendo una base razionale – anzi, *puramente razionale* – incompatibile con i compromessi di quella politica [170] che cercano di guidare con uno stucchevole piglio didascalico.

4. *L'uguaglianza dei sudditi tra diritto e diritti: le disparità e l'ordine sociale*

Se si considera la sovranità come *limite superiore* della sudditanza, se ne può rappresentare quello *inferiore* con l'uguaglianza;

[169] Le Capitolazioni elettorali degli imperatori e dei principi territoriali, accordi sanciti tra sovrano e ceti sottoposti, sono considerate come veri e propri pronunciamenti dotati di valore costituzionale, cfr. E. BUSSI, *Il diritto pubblico del Sacro Romano Impero*, vol. I, cit., p. 27 sgg., pp. 346-47 e pp. 367-68. Indicano un'effettiva limitazione del potere sovrano, che sembrerebbe quindi sottoposto alla legge sotto numerosi aspetti, cfr. *ivi*, cit., p. 75 sgg. e pp. 189-90; sulle leggi fondamentali cfr. *ivi*, p. 19 sgg. Sui limiti dei poteri imperiali di fronte alla legge e sul ruolo decisivo dei ceti imperiali nel processo di legislazione cfr. *ivi*, p. 333 sgg.

[170] Cfr. E. BUSSI, *Diritto e politica in Germania nel XVIII secolo*, cit., p. 299 sgg.

tra i due termini viene individuato lo spazio in cui articolare le differenze dell'ordine sociale, che determinano lo *status* di cittadino. Kant cerca di sostenere e giustificare la diversità tra i soggetti, affermando che "questa generale uguaglianza degli uomini come sudditi di uno Stato può perfettamente coesistere con la massima disuguaglianza nella quantità e nel grado del loro possesso, sia che si tratti di superiorità fisica o spirituale degli uni rispetto agli altri, sia che si tratti di disuguaglianza esteriore di beni di fortuna e in generale *dei diritti* (*e possono essere molti*) degli uni in rapporto agli altri" [171]. I *diritti* sono dunque tali differenze o disuguaglianze ammissibili, che rientrano nella banda di oscillazione stabilita dal *diritto* senza inficiarlo e delle quali viene fornita l'immagine seguente: "Il benessere dell'uno molto dipende dalla volontà dell'altro (il benessere del povero dalla volontà del ricco) e uno deve obbedire (come il figlio ai genitori, la moglie al marito) e l'altro a lui comandare, uno serve (come giornaliero), l'altro paga la mercede ecc." [172].

Il *diritto* risulta in negativo da quanto precede: è innanzitutto *espressione della volontà generale* – non dell'arbitrio dei singoli – e perciò è *unico*; inoltre concerne *la forma del giusto* e non *gli oggetti* e cioè *la materia* che viene disciplinata [173]. In altri termini esso indica *astrattivamente* la condizione di uguaglianza sotto la quale i soggetti possono agire in condizione di reciprocità per la propria tutela, esercitando una *coazione* in base alla *legge pubblica* e per mezzo del suo esecutore, che è il *sovrano* [174]. Tale facoltà di ricorrere alla *coazione giuridica*, la titolarità di diritti nei confronti di

---

[171] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 256, AA, VIII, 291-92 (corsivo mio). Per comprendere l'ampia diffusione di tale orientamento nel panorama in cui si muove Kant, basti pensare al pedagogista Villaume il quale, in termini analoghi, afferma che "per uguaglianza universale si deve intendere solo che ogni disuguaglianza di condizione sociale o di beni di fortuna debba fondarsi sui diritti naturali del singolo, sulla diversità di capacità e condizioni e sui bisogni della società civile", P. VILLAUME, *Abhandlungen das Interesse der Menschheit und der Staaten betreffend*, Altona 1794, in J. GARBER (Hrsg.), *Revolutionäre Vernunft*, cit., p. 131, tr. mia.

[172] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 256, AA, VIII, 292.

[173] Cfr. *ibid*.

[174] Cfr. *ibid*.

terzi, è irrinunciabile; solo l'autorità dello Stato può decretarne la perdita in seguito ad un reato; non può invece essere oggetto di disposizione da parte dell'individuo, che voglia privarsene per contratto. Una simile rinuncia sarebbe una contraddizione in termini, poiché implicherebbe la negazione di quello stesso presupposto sulla cui base si dovrebbe stringere il contratto [175]. L'uguaglianza – sottolinea Kant nel ribadire tale posizione – *non* si può perdere per un atto violento (*occupatio bellica*), né per un atto giuridico *proprio* oppure *altrui*, che metterebbe l'uomo sul piano di un animale domestico [176]. Posto che il *diritto* limita le libertà esterne a condizione di un accordo reciproco secondo una *legge universale*, quando viene inteso come *diritto pubblico* è una legislazione positiva, che realizza e mantiene tale accordo mediante l'uso della forza; ciò determina una *condizione di diritto in generale* (detta *status iuridicus* o *stato civile*), nella quale è fatto valere il *diritto innato*, che è *universalmente uguale* [177]. Questo significa che per Kant la sfera pubblica deve garantire a ciascuno la possibilità di "pervenire [...] a quel grado di posizione sociale [*Stufe eines Standes*] (accessibile a un suddito) al quale possono elevarlo il suo talento, la sua operosità e la sua fortuna, senza trovar ostacolo negli altri sudditi che invocano prerogative ereditarie, quasi avessero il privilegio di una determinata classe sociale [*ein gewisser Stand*], per tenere perpetuamente soggetti a sé lui e i suoi discendenti" [178].

Il quadro di riferimento di queste considerazioni è evidentemente la polemica sulla struttura cetuale della società, che non si limita solo alle prerogative nobiliari, ma si estende anche a quelle delle *corporazioni* e le cui tracce sono state evidenziate anche nel precedente esame della *Riflessione 1235* [179]. Quando, nel passo appena citato, Kant parla di posizione sociale (*Stufe eines Standes*) sembra che il termine *Stand* sia scientemente assunto e sottoposto

---

[175] Cfr. *ibid*.

[176] Cfr. *ivi*, p. 258, AA, VIII, 293.

[177] Cfr. *ivi*, p. 257, AA, VIII, 292.

[178] *Ibid*., AA, VIII, 292-93.

[179] Cfr. I. KANT, *Reflexion 1235*, in *Stato di diritto e società civile*, cit., p. 384, AA XV/2, 543-44.

ad una forzatura semantica e messo in diretto contrasto con l'uso tradizionale, che invece compare nella formulazione successiva come privilegio di una certa classe sociale o, meglio, di un certo ceto (*ein gewisser Stand*) [180]. Ciò testimonia il subentrare di una logica che scalza il valore esclusivo dell'estrazione sociale a vantaggio del merito e dell'attività e che, oltre alle nuove forze della società civile [181], rappresenta un'esigenza avvertita anche dall'amministrazione prussiana, la quale ha cominciato a puntare sulla meritocrazia nell'attribuzione delle cariche, recependo tale criterio anche nei documenti ufficiali [182]; ancora una volta, secondo una sorta di *eterogenesi dei fini*, le esigenze dello Stato assoluto e quelle della borghesia convergono nell'intaccare il regime di privilegio cetuale. Perciò si legge che "non può sussistere nessun privilegio innato di un membro della comunità civile in quanto suddito [...] e nessuno può trasmettere per via di successione ai suoi discendenti il privilegio della posizione sociale, che egli occupa nello Stato, quasi che fosse qualificato per nascita a comandare" [183].

Per Kant l'uguaglianza decreta sul versante esterno la capacità di affermare e di far valere la superiorità della ragione sulle condizioni empiriche, naturali [184], alle quali si lega il suo opposto, la disuguaglianza, e consente di modificare le circostanze spazio-tem-

---

[180] Un'analoga ambivalenza emerge in Bahrdt che, con ampie oscillazioni lessicali e concettuali, usa come sinonimi il termine ceto (*Stand*) e quello di classe (*Klasse*), per indicare le varie componenti del vecchio ordine cetuale della società. Punta sulla centralità del ceto cittadino-borghese (*Bürgerstand*) e dei contadini come fulcro e motore della vita della nazione e non trascura di conservare le prerogative degli altri ceti come fattore strutturale di controllo e di sviluppo del quadro sociale; ma parla anche dei cittadini-borghesi come *classe scopo* (*Zweckklasse*) in vista della quale esistono le altre, con accenti che quasi riprendono le teorie di Sieyès sul Terzo stato, cfr. C.F. BAHRDT, *Handbuch der Moral für den Bürgerstand*, cit., p. 10 sgg.

[181] Cfr. P. BURG, *Die Verwirklichung von Grund- und Freiheitsrechten in der Preußischen Reformen und Kants Rechtslehre*, in G. BIRTSCH (Hrsg.), *Grund- und Freiheitsrechte im Wandel der Gesellschaft und Geschichte*, cit., p. 296.

[182] Cfr. E. BUSSI, *Diritto e politica in Germania nel XVIII secolo*, cit., pp. 270-71

[183] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 257, AA, VIII, 293.

[184] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 4, AA, VI, 205.

porali del rapporto con gli altri soggetti di diritto. Come si direbbe in base al *Tentativo* del '63 sulle quantità negative, si tratta di una somma vettoriale su cui si può agire in vista dell'equilibrio e cioè della somma zero di azioni e reazioni [185]. Non si può trascurare che la finalità dell'agire è legata alla conoscenza delle leggi causali empiriche in vista di una modificazione del proprio stato, tale da non incidere sull'equilibrio del sistema; a questa *ratio* deve rispondere l'elevazione ai gradi superiori della gerarchia sociale secondo il merito [186]. Tutto questo, d'altra parte, indica un passaggio dalla sfera etico-pratica a quella tecnico-pratica [187] e Kant cerca di evitare lo slittamento (o di occultarlo), riportando la *pratica* sotto i princìpi di una *teoria*, che vale metafisicamente.

Insomma il *diritto* sancisce l'ineguaglianza dei *diritti* o, ancora, stabilisce l'irrilevanza di *alcune* differenze empiriche rispetto ai suoi princìpi fondamentali, come nel caso della nascita, che non è un atto della volontà [188]; nella distinzione tra i due piani l'*antropo-*

---

[185] Cfr. I. KANT, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, Königsberg 1763; tr. it., *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative*, in *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto, R. Hohenemser, A. Pupi, Roma-Bari 1990, p. 255 sgg., AA, II, 171 sgg. Scrive Kant nella *Pace perpetua*: "dipende solo da una buona organizzazione dello Stato (e questo è in potere degli uomini) di comporre assieme le forze umane, in modo che l'una arresti dell'altra nei suoi effetti disastrosi, oppure di toglierle di mezzo", I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 312, AA, VIII, 366.

[186] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 258, AA, VIII, 293. In linea con la teoria economica scozzese Hennings cerca di preservare l'idea di un *libero gioco* delle forze in campo, nel quale il privilegio iniziale potrebbe tramutarsi in un tracollo, così come la condizione svantaggiata potrebbe risultare la premessa di un impulso a salire lungo la scala sociale, cfr. A. HENNINGS, *Doktor Martin Luther! Deutsche gesunde Vernunft, von einem Freunde der Fürsten und des Volks, und einem Feinde der Betrüger der einen und Verräter der andern. Nicht in Berlin, auch leider! Nicht in Braunschweig, eher noch in Wien!*, Altona 1792, in J. GARBER (Hrsg.), *Revolutionäre Vernunft*, cit., p. 139. Anch'egli si pronuncia contro l'artificiosità delle differenze di ceto ed afferma che "si deve tracciare un'immagine della vita sociale o dell'organizzazione dello Stato [*Staatsverfassung*], una costituzione [*Konsitution*] nella forma che appare necessaria, lasciando a ciascuno la libertà di progredire all'interno di essa, per quanto è in grado di fare", *ivi*, p. 138, tr. mia.

[187] Cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 151, AA, V, 173.

[188] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 257, AA, VIII, 293.

logia borghese kantiana opera sotto l'egida del primo, che, come condizione formale, consente di perpetuare alcune disparità o di introdurne di nuove, leggendole sempre come forme *particolari*[189]. Le posizioni di squilibrio, surrettiziamente assunte dal quadro storico, sono riqualificate all'interno della fondazione pratica; questo *salto*, che sfrutta l'elemento strutturale della teoria della libertà, finisce per sostenere ed ampliare i fattori di distorsione, dotandoli di un apparente *blasone* razionale[190]. Si tratta di *status* che la suddetta discontinuità consente di assumere e lasciare intatti e che, proprio per la loro indeducibilità dalla base puramente razionale del diritto, risultano particolarmente difficili da rivedere; Kant ritiene di *depotenziarli*, affermando che nella gerarchia sociale tali disparità danno vita a rapporti di subordinazione i quali, in quanto non sono legati all'autorità sovrana, si strutturano secondo la tipologia *superior-inferior* e non in base a quella *imperans-subjectus*[191].

Ciò, tuttavia, non costituisce una vera soluzione ed apre piuttosto una serie di problemi; l'autore non sa trarsi d'impaccio, se non introducendo elementi della fase successiva nelle righe sull'uguaglianza del suddito. Infatti, affermando l'uguaglianza degli uomini e dei cittadini come sudditi, Kant parla soprattutto della loro *disuguaglianza*, che non può essere imputata alla comune subordinazione

[189] In rapporto alle disparità tra i sessi, che pure dipendono dalla nascita e non dalla volontà, oltre all'ingiustificata esclusione kantiana delle donne dal diritto politico di *cittadinanza* (su ciò si tornerà in seguito), è qui il caso di toccare anche l'altro squilibrio, che investe proprio la sfera dell'*uguaglianza*. In rapporto al diritto coniugale, infatti, che la legge disponga che *l'uomo sia padrone e la donna obbedisca*, per Kant non può toccare l'*uguaglianza naturale* tra i due; ad esigerlo è proprio la *naturale superiorità* – si badi, non la *differenza* – delle facoltà dell'uomo nel procurare l'interesse della famiglia. Dunque, conclude Kant, *tale dominio può essere dedotto dallo stesso dovere dell'unità e dell'uguaglianza rispetto al fine*, cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 98, AA, VI, 279.

[190] Sull'ambivalenza tra pretesa apriorità ed effettiva derivazione a posteriori della categoria dell'indipendenza cfr. M. RIEDEL, *Metaphysik und Metapolitik. Studien zu Aristoteles und zur politischen Sprache der neuzeitlichen Philosophie*, Frankfurt am Main 1975; tr. it., *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, Bologna 1990, p. 276 sgg.

[191] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 257, AA, VIII, 293.

alla legge [192]. Quindi, muovendo a ritroso nell'ordine del *Detto comune*, occorre dire che il divario inerisce già al *cittadino* (non ancora esaminato) *indipendente* entro i limiti posti da una legge *uguale* per tutti i *sudditi*, che a loro volta sono tali perché da *uomini* hanno *liberamente* scelto di esserlo. Tutto ciò è comprensibile in quanto la sezione seconda dello scritto, dedicata ad Hobbes, si applica all'uomo nello Stato (*Staatsmann*) e quindi tratta soprattutto degli squilibri della società civile, che devono essere ricompresi all'interno o *a dispetto* della libertà e dell'uguaglianza.

Se l'intersezione dei piani mira ad avvalorare una lettura invertita della successione di uomo, suddito e cittadino con l'espediente retorico delle anticipazioni, ciò significa che Kant, forse consapevole della debolezza dell'argomento, cerca di *simulare* anche la derivazione *analitica* del terzo carattere dai precedenti, ovviando alla predetta discontinuità tra diritto e diritti [193]. Il peso della componente empirica si riaffaccia quando egli (a questo punto in maniera tutt'altro che imprevedibile) torna sui suoi passi e fornisce quel concetto normativo di felicità, che pure ha già escluso, condannando il dispotismo che ne fa uso. E questa felicità, dall'*appa-*

---

[192] Esaminando la genesi del concetto di uguaglianza, dall'antichità all'epoca contemporanea, Zanetti ne mette in luce il carattere ambivalente, che deriva in sintesi dal tentativo di riconoscere un tratto comune agli uomini in funzione del controllo, della stabilizzazione della loro diversità; in epoca moderna, a partire dal contrattualismo, ciò assume una forma del tutto caratteristica, nel rapporto tra stato di natura e condizione civile, per cui *un'uguaglianza di origine artificiale o pattizia finisce per sancire un'eguaglianza nativa o naturale*, cfr. G. ZANETTI, *Eguaglianza*, in A. BARBERA (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Roma-Bari 1997, p. 57 sgg.

[193] Scrive Simone Goyard-Fabre: "lungo le vie istituzionali del diritto pubblico, su cui l'uomo (in conformità alla teleologia pratica razionale) procede per raggiungere la sua vera figura, la cittadinanza ha un bel da fare per soppiantare la barbarie del selvaggio e del cannibale; il suo concetto per Kant resta un nido di problemi. *Non si tratta affatto di difficoltà irrilevanti, quando per esempio si deve conciliare l'esigenza di autonomia e la costrizione legale o, su un altro piano, di giustificare la distinzione di cittadino attivo e passivo. E si deve ammettere che nell'analisi* materiale *del concetto di cittadino, la logica argomentativa del filosofo talvolta taglia corto e delude*", S. GOYARD-FABRE, *L'homme et le citoyen dans l'anthropologie kantienne*, in J. FERRARI (sous la direction de), *L'année 1798. Kant et la naissance de l'anthropologie au siècle des lumières*, Paris 1997, p. 92, tr. e corsivo miei.

renza neutra, riassume la visione del nuovo ordine competitivo della borghesia: "L'uomo può considerarsi felice in qualsiasi condizione sociale, purché egli sia conscio che deve solamente a sé (alla sua capacità, al suo operante volere) o a circostanze non imputabili ad alcuno e non a un altrui volere irresistibile, se egli non si trova al medesimo grado sociale di altri, i quali, sudditi come lui, non hanno privilegi di sorta per ciò che riguarda il diritto" [194]. Chissà che quel "può [*kann*] considerarsi felice" non nasconda la prescrittività del deve (*soll*), poiché non risulta abbastanza chiaro in che modo *possano* darsi questa felicità coloro che sono al di sotto dell'altrettanto non ben definito *medesimo grado sociale*, la soglia kantiana della *buona vita*. Viene così alla luce una preoccupazione tipica della nascente *classe* borghese, antagonista del *ceto* nobiliare nella lotta per il potere [195] e nel contempo fautrice di una *legittimità* riformista (ampiamente diffusa e condivisa anche da Kant), contraria ad ogni radicalismo; se l'uguaglianza appare come la pietra angolare di questa costruzione *pacifica*, in realtà in essa va colto l'epifenomeno di una disputa assai cruda, che verte sulla cittadinanza e dunque sulla diffusione dei diritti politici. Non va trascurato che la *permeabilità* del modello sociale kantiano, basata sul mutamento di *status* dei soggetti, scuote la forma *impermeabile*, cristallizzata del monopolio cetuale; tuttavia esiste l'indubitabile problema del salto logico tra uguaglianza e indipendenza, tra suddito e cittadino o meglio esiste il problema dell'illogicità del percorso kantiano, che passa dall'*a priori* razionale al fatto delle condizioni economiche degli individui.

Proprio su questo fa perno l'interpretazione critica che Bergk fornisce della filosofia kantiana, cercando di ricostruire in forma democratica il nesso delle tre figure (uomo, suddito, cittadino) [196];

---

[194] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 258, AA, VIII, 293-94.

[195] Scrive Hennings: "Ora che l'età eroica è passata, le virtù borghesi [*Bürgertugenden*] sono sempre più importanti", A. HENNINGS, *Vorurteilsfreie Gedanken über Adelsgeist und Aristokratism*, o. O. 1792, in J. GARBER (Hrsg.), *Revolutionäre Vernunft*, cit., p. 82, tr. mia; nel termine *Bürgertugenden* va sottolineata l'ambiguità, già ampiamente affrontata della valenza di ciò che è *bürgerlich*, diviso tra civile e borghese.

[196] È importante notare come Bergk adatti le coppie kantiane, mantenendo

ed è in questa sede, prima ancora di affrontare la cittadinanza, che occorre esplicitare le premesse sotto cui dovrà essere esaminata. La lettura di Bergk può essere molto utile allo scopo; l'autore si chiede come, muovendo dal presupposto della razionalità e della dignità comune tra gli uomini, sia possibile considerare *meno legittima* o perfino *illegittima* la vita del dipendente, quando si tratta del godimento del diritto di cittadinanza. Secondo Bergk se l'espressione della volontà dei soggetti – anche nell'obbligarsi al rapporto contrattuale di subordinazione – dev'essere considerata come base delle relazioni giuridiche, essa e la libertà da cui nasce devono continuare ad operare anche nel pieno godimento dei diritti politici [197]. Centrale diviene dunque l'interpretazione dell'uguaglianza che per Bergk si converte dalla kantiana condizione di *passività* del suddito a fondamento della *partecipazione* del cittadino alla vita dello Stato [198]. Insomma: "Non è la proprietà, né le tasse che bisogna rappresentare, ma gli uomini" [199].

Il principio kantiano secondo cui *uguaglianza è disuguaglianza* esprime una tensione, quella tra uomo e cittadino, che è innanzitutto *qualitativamente* nuova, ma è anche *quantitativamente* più forte di quelle che l'hanno preceduta; è una tensione che si cerca di comporre nel suddito, il quale ha l'astrattezza del medio posticcio, del retaggio di una statalità assolutista (in questo caso la prus-

suddito ed uguaglianza, ma invertendo le altre due, che risultano così composte: indipendenza dell'uomo e libertà del cittadino. In tal modo l'indipendenza come forma negativa della libertà morale, come inaccessibilità della sfera interiore ai condizionamenti esterni, diviene il presupposto della cittadinanza in quanto questa sia attuazione della libertà, che si esprime con l'assenso dato alle leggi, cfr. J.A. BERGK, *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, cit., pp. 182-83.

[197] Cfr. *ivi*, pp. 184-85.

[198] Cfr. J. GARBER, *Liberaler und demokratischer Republikanismus. Kants Metaphysik der Sitten und ihre radikaldemokratische Kritik durch J.A. Bergk*, in O. BÜSCH-W. GRAB (hrsgg. von), *Die demokratische Bewegung in Mitteleuropa im ausgehenden 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Berlin 1980, p. 275.

[199] J.A. BERGK, *Untersuchungen aus dem Natur- Staats- und Völkerrechte mit einer Kritik der neuesten Konstitution der französischen Republik*, o. O. 1796 (Neudruck, Kronberg/Ts. 1975), p. 314, tr. mia.

siana)[200]. L'artificiosa stabilizzazione delle differenze non corrisponde certo ad una coazione all'uniformità; è anzi il presupposto di una condizione molto diversa, lo strumento per affermare e garantire una forma di libertà che, in una lettura critica del suo radicamento borghese, è stata definita addirittura un *monadismo individuale* e *presociale*[201]. Il problema sta allora nel cogliere la spaccatura per cui non *ogni* uomo può essere cittadino, spaccatura che da Kant viene preparata attraverso l'uguaglianza del suddito.

D'altra parte, se non è possibile trascurare tali rilievi, le difficoltà riscontrate rappresentano *un* esito della filosofia kantiana, non il suo intero; essa può e *deve* essere riportata al tentativo più autentico di una fondazione universale della società, valida e capace di riconoscere ognuno. Lo dimostra, a solo titolo d'esempio, la lettura di Bergk. Non dovrà mai essere trascurato il guadagno fondamentale, che fa da nucleo al criticismo: la libertà del soggetto, la sua *personalità*, come condizione base dell'ordinamento giuridico.

---

[200] Perciò si tratta di distinguere tra un'uguaglianza originaria (*Urgleichheit*) ed una disuguaglianza frutto del nostro agire e che può essere mantenuta; la prima "consiste nel fatto che lungo il percorso fornito dalla natura umana a nessuno può essere imposto uno scopo o, meglio, ciascuno deve poter seguire la propria via, mentre la disuguaglianza consiste in ciò: nessuno dovrebbe essere costretto a ripercorrere a ritroso la strada che ha fatto", A. HENNINGS, *Doktor Martin Luther!*, cit., p. 138, tr. mia. L'idea di una lettura invertita, dal cittadino al suddito, fino all'uomo, si ripresenta in questa parole. Garantire tutto questo significa per Hennings mostrare la continuità, anzi l'*inscindibilità* di queste differenze rispetto al *vero ordine sociale*, cfr. *ivi*, p. 140.

[201] Cfr. N. MERKER, *Il volto di classe dello* Stato di diritto *di Kant*, cit., p. 153 sgg.

Il cittadino tra Stato *e* Mondo

SOMMARIO: 1. La cittadinanza tra diritto della ragione e ordine tradizionale. – 2. Costituzione cosmopolitica e cosmopolitismo. – 3. Cosmopolitismo antropologico e patriottismo.

1. *La cittadinanza tra diritto della ragione e ordine tradizionale*

Accingendosi ad esaminare la figura del cittadino, terzo punto della sezione seconda del *Detto comune*, Kant premette quest'indicazione: "L'*indipendenza* (*sibi sufficientia*) di un membro della comunità in quanto *cittadino*, cioè come partecipe del potere legislativo" [1]. E prosegue scrivendo: "In fatto di legislazione, tutti quelli che sono liberi ed uguali *sotto* le leggi pubbliche già esistenti non sono tuttavia da considerarsi uguali per ciò che riguarda il diritto di *dare* leggi. Quelli che non posseggono questo diritto sono però, come membri della comunità, tenuti all'osservanza di tali leggi e partecipano quindi alla protezione offerta dalle medesime, non però come *cittadini*, bensì come *consociati sotto la protezione dello Stato*. In altre parole ogni diritto [*Recht*] dipende da leggi [*Gesetze*]" [2]. Viene riconosciuta definitivamente l'identità tra *Bürger* e *Staatsbürger* o *civis*, superando l'accezione cetuale del termine; lo *status* implica l'essere partecipe della legislazione, caratteristica che pone l'unica, rilevante differenza nel corpo statale, distinguendo all'interno degli *uguali-sudditi* il sottoinsieme degli *indipenden-*

[1] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 259, AA, VIII, 294.

[2] *Ibid.*

ti-cittadini. Una simile *rilettura* della cittadinanza comporta anche il mutamento del campo semantico del *consociato* o protetto (*Schutzverwandte*); mentre nel sistema cetuale e corporativo il termine indica colui che non è cittadino del borgo ed è assimilabile al *cliens* romano [3], nell'uso kantiano passa ad indicare quel tratto comune per cui ognuno, come suddito, è sottomesso alla legge e gode di un corrispettivo diritto alla tutela. Fermi restando i problemi rilevati nella precedente analisi, va almeno riconosciuto che la distinzione tra *diritto* e *diritti* esprime l'esigenza di una base comune per definire l'*uguale* tutela delle spettanze dei soggetti, poiché si tratta di disciplinarne il rapporto paritario o di *coordinazione* come *superior* ed *inferior* e nel contempo di porre le condizioni di possibilità di quello di *subordinazione* tra *imperans* e *subditus* [4].

Queste due relazioni possono essere individuate e ricostruite in base al principio per cui *ogni diritto dipende dalle leggi*, dove l'aggettivo *ogni* riporta alla pluralità dei *diritti* sanciti da leggi positive, prodotte dal potere legislativo. Come si legge nella *Metafisica dei costumi* "colui che comanda (*imperans*) per mezzo di una legge è il legislatore" [5] e costui è "autore (*auctor*) dell'obbligazione ad agire secondo la legge, ma *non sempre* della legge stessa. Nell'ultimo caso la legge sarebbe positiva (contingente) ed arbitraria" [6]. Se chi comanda fosse autore dell'obbligazione ed anche della legge, la positività di quest'ultima significherebbe *arbitraria contingenza*; da qui si comprende il valore del "non sempre", che rischia di passare inosservato. Quindi anche nel caso di una legislazione positiva – anzi, *soprattutto* in tale occasione – Kant cerca di ovviare ai rischi della mutevolezza, che si sono già profilati nel discorso sulla felicità e sull'eudemonismo. L'*obbligo* è imposto dal legislatore, ma ci sono princìpi che si sottraggono al suo potere di disposizione e che

---

[3] Cfr. H. Conrad, *Deutsche Rechtsgeschichte*, cit., p. 217.

[4] Si legge nella *Metafisica dei costumi* : "Tra la persona che *comanda (imperans)* e il *suddito (subditus)* non vi è nessuna comunanza; essi non sono associati, ma l'un l'altro *subordinati*, e non *coordinati*, e quelli che sono coordinati tra di loro debbono considerarsi come uguali appunto in quanto sono sottomessi a leggi comuni", I. Kant, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 133, AA, VI, 306-7.

[5] *Ivi*, p. 30, AA, VI, 227.

[6] *Ibid*., corsivo mio.

possono essere individuati esaminando le *leggi esterne*; sono *leggi obbliganti*, *per le quali è possibile una legislazione esteriore* e si dividono in due sottoclassi: le *leggi naturali*, il cui valore vincolante si riconosce attraverso la ragione, anche senza la forma positiva, e quelle *positive*, che in assenza della pubblicazione non sarebbero neppure leggi. Se anche volessimo concepire una legislazione meramente esterna o positiva, prosegue Kant, dovremmo almeno presupporre una *legge naturale* che stabilisse l'autorità del legislatore [7]; dunque viene riconosciuto il valore della prima sottoclasse e della ragione come suo fondamento.

Da questo plesso giungono indicazioni anche sul contratto originario, che Kant indica come principio di *legittimità* e che opera rispetto ad una *libertà* esterna *selvaggia*, a cui si rinuncia per riassumerla *subito* e *non diminuita* nella condizione civile [8]. Il suo ancoraggio alla razionalità, espressa nel *Detto comune* come *pietra di paragone* [9], nella *Metafisica dei costumi* riconduce all'esigenza di articolarne il dispositivo e di fondare il rapporto tra *imperans* e *subditus* su una legislazione naturale [10]; questa, nella forma del *Naturrecht*, è *basata esclusivamente su princìpi a priori* e si riferisce al diritto *innato* o *interno*, che si distingue in libertà ed uguaglianza ed è indisponibile: non lo si può perdere e nemmeno cedere o diminuire. Si parla appunto di *un solo diritto*, distinto ancora una volta dalla pluralità dei *diritti* [11].

---

[7] Cfr. *ivi*, p. 27, AA, VI, 224.

[8] Cfr. *ivi*, p. 145, AA, VI, 315.

[9] Questa *semplice idea della ragione* o *pietra di paragone* ha una *realtà* che "consiste nell'obbligare ogni legislatore a far leggi come se esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, come se egli avesse dato il suo consenso a una tale volontà", I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 262, AA, VIII, 297. La figura compare in termini pressoché identici anche nel precedente saggio sull'illuminismo: "La pietra di paragone di ciò che può imporsi a un popolo come legge è nella questione: se un popolo potrebbe imporre a se stesso una tale legge", I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 145, AA, VIII, 39.

[10] Per Kant la dipendenza tra privati, che determina la mancanza della *personalità civile*, non può essere contraria alla loro libertà ed uguaglianza come uomini; solo in base a queste un popolo può diventare Stato, cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 144, AA, VI, 315.

[11] Cfr. *ivi*, p. 44, AA, VI, 237.

Tornando al *Detto comune*, si comprende che, anche nella *verticalità* del rapporto di potere, Kant intende far salvo il *diritto* su cui poggiano le *differenze-diritti* espressi nelle *leggi*: è lo sguardo sull'uguaglianza dei sudditi dal punto di vista dell'*imperans*. Come si è visto, il *principio* da cui derivano le leggi non è cogente per il legislatore positivo, ma non può neppure esserne inficiato. Resta al di fuori della decisione da cui procede la *legge pubblica* come atto di una *volontà pubblica* anch'essa; *solo* se questa non farà torto a se stessa, non sarà fatto torto a nessuno e *solo* così potrà essere intesa come quella *di tutto il popolo*: "Una legge pubblica, che determina per tutti ciò che a loro dev'essere giuridicamente lecito o illecito, è l'atto di una volontà pubblica [*öffentlicher Wille*] da cui deriva tutto il diritto, e che, quindi, non deve poter fare torto [*Unrecht*] a nessuno. Ma ciò non è possibile ad altra volontà che non sia quella del popolo intero (in cui tutti deliberano su tutti e quindi ognuno sopra se stesso), poiché solo a sé non si può far torto" [12]. Kant affronta la questione con un giro di argomenti che è tanto rapido, quanto denso di implicazioni. La riflessività della decisione indica che il popolo non può arrecarsi danno; se invece si considerassero tutte le risoluzioni dal punto di vista dei singoli, allora ogni pronunciamento, coinvolgendo anche gli altri soggetti come potenziali antagonisti, finirebbe per trasformarsi in un torto nei loro confronti [13]. Ancora una volta l'affacciarsi di una singolarità empirica aprirebbe la via ad un regresso all'infinito: "La legge stabilita da tale persona avrebbe ancora bisogno di un'altra legge, che limitasse la sua legislazione, e perciò nessuna volontà particolare può dare leggi allo Stato" [14].

In tal modo viene preparato il ricorso ad un principio ideale, un incondizionato che chiuda la serie dei condizionati. Ciò avviene in due fasi: dapprima si legge che "a costituire questo concetto [*scil*. del corpo comune] concorrono i concetti della libertà ester-

---

[12] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 259, AA, VIII, 294.

[13] "Ma se si tratta non di sé, ma di un altro, la semplice volontà di persona da lui diversa non può nulla deliberare a suo riguardo che non possa essere ingiusto", *ibid.*, AA, VIII, 295.

[14] *Ivi*, pp. 259-60, AA, VIII, 295.

na, dell'uguaglianza e dell'*unità* del volere *di tutti*: di quest'ultima, essendo necessaria la votazione, quando concorrono le due prime, è condizione l'indipendenza" [15]. Successivamente viene introdotto l'atteso criterio supremo: poiché le argomentazioni precedenti decretano l'impossibilità di una legge che sia veramente il frutto della volontà generale come sommatoria delle volontà empiriche, si deve ricorrere all'idea di una *legge fondamentale* che è il principio stesso del consenso unanime e che Kant chiama *contratto originario* [16].

La figura, a cui è dedicata un'Appendice alla Sezione seconda, verrà esaminata a parte; per il momento è opportuno limitarsi ad alcuni aspetti. Dal riferimento alla *Metafisica dei costumi* è già emerso che, qualora si pensasse ad un sistema di sole *leggi positive*, sarebbe comunque necessaria una legge naturale per stabilire l'autorità dell'*imperans*; perciò se l'idea kantiana che *ogni diritto dipende dalle leggi* potrebbe indicare una contiguità con i teorici dello Stato di diritto, prefigurando quelle spettanze, che saranno successivamente denominate *diritti pubblici soggettivi*, d'altra parte si deve tenere conto del diverso ruolo che, almeno *in teoria*, Kant attribuisce al *diritto* puramente *razionale* come criterio supremo ed indisponibile da parte del legislatore. Tale circostanza permette di distinguere la sua concezione dei *diritti individuali* da quella, *statalista*, dei diritti pubblici soggettivi appena menzionati, che nell'ambito dello Stato di diritto sono concepiti come prodotto di un'autorità sovrana, la quale li istituisce con un atto di *autolimitazione* e può disporne secondo il principio della *riserva di legislazione* [17].

È proprio nel ruolo di spartiacque, riconoscibile nel pensiero di Kant, che maturano le premesse per due valutazioni divergenti. In base alla prima, la più fedele all'autointerpretazione kantiana, se si punta sull'*indisponibilità* e cioè sulla validità universale, la prevalenza spetta al lato soggettivo del diritto su quello oggettivo,

---

[15] *Ivi*, p. 260, AA, VIII, 295.

[16] "Questa legge fondamentale, che solo può emanare dalla volontà generale (riunita) del popolo, si chiama il *contratto originario*", *ibid.*

[17] Cfr. D. ZOLO, *Teoria e critica dello Stato di diritto*, in P. COSTA-D. ZOLO (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria e critica*, Milano 2003, p. 22.

ristabilendo la centralità della *persona*[18]. Sul versante opposto la stessa valenza *puramente* razionale rischia di relegare sullo sfondo il *diritto* inteso come *legge fondamentale* o *Grundgesetz*, configurando un vuoto normativo più che una funzione di indirizzo; esso è infatti *provvisorio* e non *positivamente sancito*, cioè non dotato di coattività[19]. Poste simili condizioni, nella *perentorietà* del diritto positivo si rischia di sostituire l'*arbitrio* del legislatore all'universalità del principio[20].

Limitandosi alle implicazioni kantiane di tale antitesi, e con particolare riferimento al secondo punto, si può cercare di ricondurre la prevalenza del diritto *positivo* all'ormai *famigerata* ipostatizzazione di contenuti storicamente condizionati. L'imprescindibile riferimento delle norme alla realtà *pratica*, pena la completa astrattezza *teorica*, dovrebbe essere sorretto dalla capacità del legislatore e della comunità politica di porre a problema la positivizzazione stessa, evitando che decada a chiusura. In ciò, oltre al progresso culturale della società ed alle capacità dei singoli, svolgono un ruolo fondamentale lo studio e la *statuizione* delle condizioni sotto cui attivarli

---

[18] Cfr. F. SCIACCA, *Il concetto di persona in Kant*, Milano 2000, pp. 4-5. Merita attenzione anche il tentativo della Goyard-Fabre di richiamare il ruolo di garanzia del *diritto* puramente razionale kantiano fuori dalle secche della contrapposizione tra diritto positivo e provvisorio, cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kant et le problème du droit*, Paris 1975, p. 128 sgg. e S. GOYARD-FABRE *La philosophie du droit de Kant*, Paris 1996, p. 111 sgg.

[19] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 69, AA, VI, 257. Sul rapporto tra l'aspetto puramente razionale del diritto kantiano nella forma del *Naturrecht* e la *Grundnorm* kelseniana cfr. S. GOYARD-FABRE, *Kelsen e Kant*, Napoli 1993, p. 9 sgg.

[20] Così fa Villey, il quale scrive che "la dottrina kantiana consegna i giuristi all'impero delle leggi positive, senza restrizioni né condizioni", M. VILLEY, *Kant dans l'histoire du droit*, in AA.VV., *La philosophie politique de Kant*, cit., p. 61, tr. mia. Kant, prosegue Villey, "largheggia nell'affidare al legislatore il compito di forgiare il contenuto del diritto: il *diritto perentorio* è *costruito* dalla *volontà*", *ivi*, p. 67, tr. mia. Del medesimo avviso è Cerroni, che definisce Kant il fondatore piuttosto che il precursore del giuspositivismo e dell'intera scienza giuridica moderna, cfr. U. CERRONI, *op. cit.*, p. 120 sgg. Anche secondo Cesarini Sforza nella filosofia kantiana il rapporto tra diritto soggettivo e diritto oggettivo, che esprime la volontà dello Stato attraverso le norme, deve essere risolto a favore del secondo, cfr. W. CESARINI SFORZA, *Diritto soggettivo*, in AA.VV., *Enciclopedia del diritto*, vol. XII, Milano 1964, p. 665 sgg.

ed esercitarli. E da questo punto di vista occorre dire che Kant è estremamente *parco* – forse *avaro* – nel fornire indicazioni. Riprendendo il discorso in termini di teoria e pratica, la fase applicativa è tutt'altro che accessoria rispetto alla sfera dei princìpi, poiché ne sperimenta di continuo la praticabilità e li garantisce. Nel caso di Kant si assiste nel contempo ad una posizione forte dei princìpi e ad una scarsissima attenzione alle modalità attraverso cui farli operare; si potrebbe dire che princìpi nuovi sono affidati a strumenti istituzionali in gran parte *datati*, inadatti. E quest'*indifferente* accettazione dei secondi è un'ammissione implicita dell'astrattezza dei primi. La *separatezza* del fondamento, come si è visto, è declinata in modo tale che esso non si afferma nel processo di mediazione e di sviluppo della realtà; così è resa del tutto inoperante l'istanza critica propria dell'*idealità* del diritto. Rimane un *posto vuoto*, da colmare chiedendo aiuto al *contingente*; pur essendo da cambiare, ora gli viene surrettiziamente riconosciuto lo statuto ontologico di principio e lo si dota di una forma *positiva* e *pubblica*.

Il problema della *retroazione* dell'empirico sul sistema dei princìpi della cittadinanza è particolarmente visibile sotto un ulteriore aspetto. Per rendere ragione dell'indipendenza, posta come condizione del diritto politico al voto, Kant distingue tra le figure del cittadino inteso come cittadino dello Stato (*citoyen* o *Staatsbürger*) e come abitante di una città (*bourgeois* o *Stadtbürger*); lo fa dichiarandosi a favore della prima accezione e cercando di determinarne le prerogative sul piano sociale. A ciò aggiunge che se *per natura* il cittadino non dev'essere donna o bambino, egli deve *anche* essere proprietario e quindi *padrone di sé* (*sui iuris*) [21], in modo che i suoi beni gli diano di che vivere e possano essere alienati per acquistare beni altrui [22]. Tale posizione può essere com-

---

[21] "Ora, colui che ha il diritto di voto in questa legislazione si chiama *cittadino* (*citoyen*, cioè *cittadino dello Stato*, non cittadino di una città, *bourgeois*). La qualità che a ciò si esige, oltre a quella *naturale* (che non sia un bambino, né una donna), è questa unica: che egli sia *padrone di sé* (*sui iuris*) e quindi abbia una qualche proprietà (e in questa può essere compresa ogni attività, manuale, professionale, artistica, scientifica), che gli procuri i mezzi di vivere", I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 260, AA, VIII, 295.

[22] Cfr. *ibid.*

presa meglio, tenendo conto del cambiamento che, in generale, il diritto di proprietà esercita nella definizione della cittadinanza [23]; viene introdotta una *logica posizionale*, *binaria* che scinde nettamente tra proprietari e non proprietari e contribuisce a rendere evidente il mutamento rispetto al passato: "Quelle differenze che per l'ordine antico sono *tutte* egualmente visibili e *tutte* egualmente legittime in quanto i tasselli collocati nel *giusto* posto dell'universale gerarchia, per il nuovo paradigma devono essere esplicitamente tematizzate e *trattate*, rese compatibili con il principio generale dell'eguaglianza" [24].

Posta l'uguaglianza, la differenza diventa un problema da *riassorbire*, perché entra in collisione con l'universalità e l'unità di principio della prima. Il giusnaturalismo, che ha una posizione dominante negli anni considerati, deve affrontare e in qualche misura *scontare* tale difficoltà e la sua strategia consiste nel non riservare un'identica trattazione a tutte le differenze; poiché si afferma e sviluppa a partire da una società, quella cetuale, fondata sulle appartenenze e sugli *status*, non riesce a rinunciarvi completamente e neppure intende farlo. Il caso della donna, già menzionato, fornisce un esempio importante a riguardo. In ossequio alla tradizione, la diversità naturale viene semplicemente assunta e considerata talmente ovvia, che non si pone affatto il problema dell'eguaglianza tra sessi: "Le differenze di genere non investono il soggetto, ma stanno un gradino al di sotto della sua definizione esplicita. Del soggetto il giusnaturalismo vuole mettere a fuoco alcuni tratti essenziali per spiegare attraverso di essi la genesi della struttura dell'ordine: è un soggetto rappresentato nella pienezza dei suoi

---

[23] Occorre precisare che nel passaggio dall'antichità all'età moderna cambia il ruolo della proprietà nel diritto politico di cittadinanza; dalla componente patrimoniale come condizione per la libertà *dal* lavoro, si passa ad una concezione in cui quest'ultimo va ad affiancarsi al rango ed al patrimonio, il quale è considerato anche come condizione *per* l'esercizio della professione, cfr. F. BELVISI, *Cittadinanza*, in A. BARBERA, *op. cit.*, p. 121 sgg. In tale rifondazione del rapporto tra proprietà e lavoro, accentuata dalla cultura liberale, avviene una vera e propria inversione della gerarchia classica, per cui le figure *improduttive*, che prima erano al vertice, sono sostituite dall'individuo borghese, cfr. L. BACCELLI, *Lavoro*, in A. BARBERA, *op. cit.*, p. 154.

[24] P. COSTA, *Civitas*, vol. I., cit., p. 559.

poteri, della sua indipendenza, libertà, responsabilità. Di un soggetto siffatto non serve specificare il genere perché esso è (tacitamente ma inequivocabilmente) maschile. Il soggetto giusnaturalistico non è un soggetto asessuato: è il soggetto per eccellenza e questo è necessariamente l'essere umano di sesso maschile" [25]. Un'identica, acritica *ovvietà* impone il maschio kantiano come modello del pieno godimento dei diritti, che si completano con quelli politici [26].

Riassumendo con un po' di libertà, per Kant siamo *tutti* soci protetti ma *non tutti* cittadini e cioè non tutti *colegislatori*, anche se tutti siamo considerati tali e garantiti in base all'idea del contratto sociale. Poiché la nascita del soggetto non è un atto del suo arbitrio, si è visto che non può determinare una disuguaglianza tra i sudditi (almeno per quanto concerne la successione nei privilegi) [27]; ma la disparità viene ammessa su un punto fondamentale, il sesso [28], che riguarda pur sempre il *fatto* del nascere e che, a differenza dell'età, non pone in una condizione *transitoria* di *limitata capacità di agire* [29]. Anche la qualità di proprietario, che si aggiunge a quelle naturali, risponde ad una logica tutt'altro che lineare: mentre l'esclusione dalla cittadinanza di donne e bambini è avvenuta in base a pretesi criteri *naturali*, qui si impone addirittura la

---

[25] *Ivi*, p. 560. Sulla donna cfr. U. ENGELHARDT, *Frauenemanzipation und Naturrecht. Zur normativen ‚Vorbereitung' der Frauenbewegung in der Spätaufklärung*, in O. DANN-D. KLIPPEL (Hrsg.), *Naturrecht-Spätaufklärung-Revolution*, Hamburg 1995, p. 140 sgg.

[26] Particolarmente importante è la sottolineatura proposta anche nella *Metafisica dei costumi*, dove Kant ribadisce che le donne, accanto a *garzoni*, *servi*, *pupilli* ed a tutti coloro che per il *mantenimento* e la *protezione* dipendono dai comandi altrui, sono prive di *personalità civile*, la quale *vieta che altri prendano il nostro posto nelle questioni giuridiche*; ma questo, è ribadito, non incide affatto su libertà ed uguaglianza di questi soggetti, cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 144, AA, VI, 314.

[27] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 257, AA, VIII, 293.

[28] Sull'incongruenza della disparità tra sessi rispetto alla fondazione kantiana cfr. V. MATHIEU, *Kant*, cit., p. 769.

[29] Ciò viene colto da Bergk proprio in base a motivi kantiani, togliendo il limite con il conseguimento della maggiore età, cfr. J.A. BERGK, *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre,* cit., pp. 183-84.

condizione *artificiale* del cittadino possidente [30]. In sostanza Kant finisce per subordinare il diritto a legiferare, il più alto contributo della volontà individuale al consorzio umano, al *fatto* del sesso e ad uno *status* che è determinato dalla proprietà di beni materiali e dal loro uso e non dalla pura razionalità, su cui pure si fonda [31]; è un'evidente inversione, che nel suo sistema giuridico (e quindi morale [32]) conduce gli elementi *empirici* ad una preminenza, che dal criticismo stesso è sempre stata negata [33].

Dal punto di vista storiografico si può certo constatare che simili differenze sono tipiche del liberalismo; ma è necessario operare una *valutazione teoretica* della scelta di Kant. Considerata la fondazione del criticismo, che si possa *diventare* cittadini non è un successo, ma uno scacco vero e proprio. In effetti la capacità *nou-*

---

[30] Sempre puntando sulla razionalità-dignità dell'essere umano e portando a rigore le premesse kantiane il giacobino Bergk coglie questa inconseguenza, cfr. *ivi*, pp. 186-87.

[31] Infatti con la categoria del *possesso giuridico* o *intelligibile* (*possessio noumenon*), Kant mira all'*unione semplicemente giuridica della volontà del soggetto con l'oggetto*, facendo astrazione dalle condizioni empiriche di spazio e tempo e distinguendola dalla condizione meramente fisica della detenzione, cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., pp. 55-56, AA, VI, 245 e p. 61 sgg., AA, VI, 249 sgg.

[32] Cfr. *ivi*, p. 15, AA, VI, 206 e p. 50, AA, VI, 242.

[33] Come si è brevemente anticipato, la triade uomo, suddito, cittadino serve a Riedel per mostrare che il valore normativo-regolativo del contratto originario è surrettiziamente assoggettato a condizioni empiriche attraverso l'aggiunta della terza figura, che non fa parte dei princìpi, ma della stessa società civile che ne viene fondata: "Considerata nell'ottica del primo e del secondo principio [*scil.* libertà ed uguaglianza], la conseguenza giuridica sarebbe ora che Kant, conformemente all'estensione della qualifica di *cittadino* a *ogni uomo nello Stato*, avesse utilizzato il concetto di società civile nel senso di *società dei cittadini dello* Stato, cioè dell'insieme di liberi ed uguali di fronte alla legge. Ciò è però impedito dalla peculiare versione del terzo principio, ossia dall'*indipendenza* di ogni membro di un corpo comune *in quanto cittadino*. Con la sua formulazione, il metodo normativo a priori dell'argomentazione pratica passa all'ambito empirico-sociale, con il risultato che la costruzione giuridica della società civile si interrompe nel *medium* della *societas civilis* tramandata dal diritto naturale", M. RIEDEL, *Metafisica e metapolitica*, cit., p. 272. Quindi risulta incompleta o addirittura apparente la *purificazione critica* kantiana dalle premesse giusnaturalistiche, cfr. *ibid.*

menica di possedere, tematizzata con cura nella *Metafisica dei costumi*, appartiene a tutti gli esseri razionali e dunque la limitazione del loro accesso alla cittadinanza non può che rispondere a requisiti esterni, che si potrebbero anche chiamare *esteriori* o *estrinseci* [34]. Kant cerca di mascherare questo esito, consapevole che il *frutto della pura ragione* potrebbe rivelarsi tutt'altro che immutabile ed anzi negoziabile e soggetto ad una *precarietà* che lo sconvolge. Se perciò, com'è stato scritto, la razionalità risponde al suo *ostinato bisogno di sicurezza* [35], per soddisfarlo egli ricorre anche ad una surrettizia introduzione delle manifestazioni storiche e contingenti dell'ordine sociale, che vengono *ipostatizzate* e forniscono contenuti al sistema [36]. In ultima analisi per Kant uomo e suddito sembrerebbero posizioni *stabili* e *distinte* da quella del cittadino, condizionata dall'inerenza delle cose o dei *diritti* su di esse. Invece accade il contrario. La cittadinanza retroagisce sui primi due *status* e così l'umanità ed il *diritto* che porta con sé sono intaccati e cedono, tirando giù tutto l'edificio: l'individuo conserva l'universale diritto a possedere, ma una certa condizione empirica della proprietà pregiudica la sua posizione nella società civile [37].

---

[34] Mathieu ritiene *dubbio* che si possa armonizzare la distinzione tra due classi rispetto al voto con i princìpi della filosofia kantiana, cfr. V. MATHIEU, *Kant*, cit., p. 769.

[35] Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *op. cit.*, p. 192 sgg.

[36] Sul radicamento del pensiero kantiano nelle condizioni socioculturali della borghesia protestante, scrive Delekat: "Kant ha considerato assoluto l'*ethos* della società civile; per questo l'ha derivato da princìpi a priori e l'ha sviluppato come una *Metafisica dei costumi* ", F. DELEKAT, *Das Verhältnis von Sitte und Recht in Kants grosser* Metaphysik der Sitten *(1797)*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 12, 1958, p. 65, tr. mia. Secondo Cerroni Kant "eliminando il fatto come empiria ce lo ha restituito come valore senza reale mediazione", U. CERRONI, *op. cit.*, p. 79; con un giudizio ancor più netto, si può parlare di "universalizzazione viziosa e fittizia del particolare, in una surrezione del sensibile valorato", *ivi*, p. 109.

[37] Costa articola in due livelli la struttura politico-giuridica della cittadinanza kantiana: il primo come coesistenza degli arbìtri, il secondo come *vera e propria cittadinanza*, legata alla partecipazione al potere legislativo. Pur notando una *retroazione* di tale immagine sul concetto di libertà, che così viene scissa nelle due componenti del non impedimento e dell'autonomia, l'autore non trae

La questione è specificata grazie ai due termini *opus* ed *opera*; nel primo caso, scrive Kant, si tratta di un bene di proprietà, che è stato elaborato ed alienato a terzi, mentre nel secondo avviene una *praestatio operae* e cioè uno scambio che ha per oggetto l'uso delle forze: "L'autore di un *opus* può, mediante *alienazione*, cederlo a un altro, come se fosse sua proprietà. Ma la *praestatio operae* non è una vendita. Il domestico, il garzone di bottega, chi lavora a giornata, lo stesso parrucchiere sono da qualificarsi solo come *operarii*, non come *artifices* (nel caso più largo della parola), né come membri dello Stato, e quindi neppure come cittadini. Sebbene colui, al quale io do da spaccare la mia legna da ardere, e il sarto al quale do la mia stoffa per fare un abito, sembrino trovarsi nei miei riguardi in rapporti del tutto identici, pure quello si distingue da questo come il parrucchiere dal fabbricante di parrucche [...], il giornaliero dall'artista o dall'artigiano, il quale fa un lavoro che gli appartiene fino a che non è pagato. Il secondo, esercitando un'arte, scambia la sua proprietà con l'altro (*opus*), il primo cede l'uso delle sue forze all'altro (*operam*). Riconosco che è difficile determinare i requisiti per pretendere alla condizione di uomo padrone di sé (*sui iuris*)" [38]. Il garzone di bottega, il lavorante a giornata, il parrucchiere, annoverati tra i prestatori d'opera, restano capaci di possedere beni e di fatto ne hanno e non possono essergli sottratti, perché hanno il diritto di tutelarsi, esercitando su terzi una coazione giuridica. C'è invece una *misura* convenzionale (per Kant difficile da precisare), che determina la distanza tra cittadino e non cittadino; non è posta nella capacità giuridica di possedere, ma nella natura del lavoro [39]

le conseguenze circa i rischi di una simile struttura, cfr. P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. II, Roma-Bari 2000, p. 149.

[38] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 260, AA, VIII, 295.

[39] Questa circostanza merita una certa attenzione. Traendo le conseguenze da ciò che Kant ha affermato su *opus* ed *opera*, rilevo innanzitutto che egli si guarda bene dall'annoverare tra gli *operarii* tutti coloro che svolgano una professione intellettuale, che nel suo tempo costituiscono già la colonna portante della borghesia illuminata. Coerentemente con le premesse poste, le affermazioni kantiane nello scritto sull'*Illegalità della contraffazione dei libri* (1785) condurrebbero lo stesso filosofo e i suoi colleghi tra gli *Schützgenosse*; infatti, sollevando la questione se un libro sia una merce di cui l'autore fa commercio con il pubblico o se invece non si tratti dell'uso delle sue forze come *opera*, con-

o, come è stato osservato, in quella proprietà dei mezzi di produzione che descrive il cittadino kantiano come proprietario borghese, nell'accezione tipica del termine[40]. Agli occhi del filosofo l'*operarius* vive la riduzione di sé a mezzo: nel lavoro è totalmente assorbito dalla sua dimensione operante *in vista di*, poiché concede ad altri l'uso delle sue forze, mentre il cittadino, *nel senso proprio della parola*, *non serve che alla comunità* (*gemeines Wesen*)[41].

Se colui che può vivere alienando cose è per Kant *sui iuris* e chi vende l'uso delle proprie forze non è cittadino, anche se può diventarlo, allora si dovrebbe ipotizzare che nella sfera ideale del contratto sociale il soggetto avesse *già* rinunciato a legiferare, subordinando la sua dignità di uomo, che in tale patto è *essenziale*, all'*inerenza* di una proprietà contingente. Dato che Kant reputa contraddittorio privarsi del diritto ad esercitare una coazione e ridursi ai soli doveri mediante contratto (così ci si spoglierebbe dello stesso diritto di contrarre[42]), non si comprende come e perché questo possa accadere addirittura al livello supremo, quello del fondamento. In questo modo l'*uomo* si priva non tanto del diritto ad esercitare la coazione, quanto del *diritto* su cui si fonda la legge esterna – e dunque la coazione stessa –, ponendosi fuori dal corpo legislativo[43].

---

cesse in uso e giammai alienate, Kant giunge alla conclusione che le opere d'arte possono essere contraffatte, poiché sono cose alienabili, *opus*, mentre i libri hanno la loro esistenza solo in una persona, l'autore, e perciò sono un'*opera*, cfr. I. KANT, *Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks*, in "Berlinische Monatsschrift", 5, 1785; tr. it., *Sull'illegalità della contraffazione dei libri*, in *Scritti politici e di filosofia del diritto*, cit., p. 346 sgg., AA, VIII, 80 sgg.

[40] Cfr. N. MERKER, *Il volto di classe dello* Stato di diritto *di Kant*, cit., p. 156.

[41] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 261, AA, VIII, 295. Su tali problemi osserva Cohen: "Anche qui si deve lamentare che l'imperativo categorico dello scopo finale non abbia portato la sua fiaccola metafisica entro la dottrina positiva del diritto", H. COHEN, *op. cit.*, pp. 372-73.

[42] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 256, AA, VIII, 292.

[43] Cfr. *ivi*, p. 259, AA, VIII, 294. Holmes indica come *una norma fondamentale del costituzionalismo* quella secondo cui "non è possibile consentire volontariamente a rinunciare al diritto di consentire volontariamente", S. HOLMES, *Precommitment and the Paradox of Democracy*, Cambridge 1988; tr. it., *Vincoli costituzionali e paradosso della democrazia*, in G. ZAGREBELSKY-P.P. PORTINARO-J. LUTHER, *Il futuro della costituzione*, Torino 1996, p. 206.

La soggezione nei *diritti* sia nel rapporto tra *superior* ed *inferior* sia in quello tra *subditus* ed *imperans* è accettata e giuridicamente sancita nella ferma convinzione che queste forme di coordinazione e subordinazione non retroagiscano sul rispetto della personalità giuridica e della dignità umana, posto nel principio del *diritto*; ma proprio la convinzione che la forma Stato ponga in essere una simile realtà, senza deviare rispetto ai princìpi razionali, fa di esso una zona franca, che è poi il *non ancora* della storia rispetto all'idea verso cui tende. Allo Stato è concesso di rinchiudersi nella *positività*, tracciando le parentesi del *suo* spazio e del *suo* tempo artificiali; è una congiuntura difficile per un popolo definito *sovrano* e che deve affrontarla *armato* di una pazienza pressoché infinita, trastullandosi con una *pubblicità* che non incide politicamente e rassegnando ogni soluzione nelle mani della Provvidenza [44]. In questo *frattempo sine die* un governo può assoggettare e plasmare all'ombra della razionalità *a priori* del contratto. In tale prospettiva la surrettizia *separazione* dall'orizzonte dei princìpi potrebbe prefigurare un'autarchia morale dello Stato e (interagendo con la tematizzata ipostasi della sovranità) costituire un antecedente della sua *personalizzazione*, tipica del pensiero giuridico tedesco del XIX secolo [45].

È senz'altro importante collocare la filosofia kantiana nella *preistoria dello Stato di diritto* [46]: negare che un governo si faccia carico della felicità dei sudditi e puntare su libertà ed uguaglianza davanti alla legge significa contrapporsi allo *Stato di polizia* e cercare di vincolarlo al sistema di princìpi della ragione umana [47].

---

[44] Cfr. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 123 sgg., AA, VIII, 17 sgg. e I. KANT, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in "Berlinische Monatsschrift", 7, 1786; tr. it., *Congetture sull'origine della storia*, in *Scritti politici e di filosofia del diritto*, cit., p. 195 sgg., AA, VIII, 107 sgg.

[45] Sulla personalizzazione cfr. P. COSTA, *Lo Stato di diritto: un'introduzione storica*, cit., p. 111 sgg.

[46] Cfr. *ivi*, p. 104 e cfr. M. STOLLEIS, *Rechtsstaat*, in A. ERLER-E. KAUFMANN (hrsgg. von), *Handwörterbuch zur deutscher Rechtsgeschichte*, Bd. IV, Berlin 1990, p. 367.

[47] Che questo aspetto sia centrale può essere testimoniato, a solo titolo di esempio, dalle parole del già citato Iselin che nel 1772, elencando gli strumenti

Non vanno però trascurati anche altri motivi di continuità, che si riscontrano proprio nell'ancipite tentativo kantiano di garantire l'influsso reciproco tra idea e istituzioni; nel contesto dello Stato di diritto, che rielabora in termini giuridici positivi il pensiero liberale classico, nell'atto riflessivo della limitazione non è l'idea di popolo sovrano a determinare i diritti, ma un potere legislativo che procede in assenza di una costituzione rigida, che li stabilisca e li tuteli [48]. L'assenza di un'esplicita riflessione sulla carta costituzionale ed i margini troppo ampi che l'idea del contratto assegna al legislatore finiscono per colmare in buona parte il vantaggio *teorico* di cui gode il *diritto indisponibile* kantiano rispetto ai *diritti pubblici soggettivi*, che lo Stato di diritto ottocentesco pone sovranamente, autolimitandosi.

Non è più così chiaro se quella kantiana possa ancora aspirare ad essere una *cittadinanza puramente razionale*. Posto al confine tra gli orizzonti concettuali dell'assolutismo prussiano e dello Stato di diritto, con il suo contratto originario Kant non riesce a smantellare il basamento che fino a tutto il XIX secolo è costituito dalla persuasione di una fondamentale *legittimità dinastico-monarchica* della statalità tedesca [49]. Da un lato egli cerca di sgretolare lo zoccolo duro dell'ordine dei ceti, negando la disparità tra ar-

---

a disposizione del sovrano per realizzare il bene e la felicità comuni, pone tra essi la *polizia* (che si occupa della sorveglianza del settore economico e dei bisogni materiali dei sudditi), cfr. I. ISELIN, *op. cit.*, p. 158. In proposito va sottolineata la ricostruzione di Scuccimarra, che nel giusnaturalismo tedesco del XVIII secolo individua il passaggio da una visione *teleologica* ad una *teleonomica*; sudditi e sovrano sono tali in rapporto al perseguimento del bene comune o della felicità individuale e l'operato del sovrano è valutabile in base al raggiungimento di questi scopi, cfr. L. SCUCCIMARRA, *Obbedienza, resistenza, ribellione*, cit., p. 55 sgg. Nella filosofia pratica kantiana tale passaggio si connota come critica all'impostazione *teleologica* a favore di un *paradigma deontologico*, cfr. *ivi*, p. 170 sgg.

[48] Cfr. D. ZOLO, *op. cit.*, p. 22. In merito cfr. M. FIORAVANTI, *Appunti di storia delle Costituzioni moderne*, Torino 1991, p. 130 sgg. e G. BONGIOVANNI, *Diritti inviolabili e libertà*, in A. BARBERA, *op. cit.*, pp. 82-83.

[49] Su tale legittimità cfr. C. SCHMITT, *Das Problem der Legalität*, in "Die neue Ordnung", IV, 1950; tr. it., *Il problema della legalità* in *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 285 e cfr. C. SCHMITT, *Legalität und Legitimität*, München-Leipzig 1932, *ivi*, pp. 221-22.

tigiani e proprietari terrieri, grandi o piccoli che siano: ritiene contrario al principio dell'*uguaglianza* ogni diritto che stabilisca privilegi di qualunque natura, limitando l'accesso alla proprietà terriera o impedendone la frammentazione, o favorendo alcuni soggetti nel caso dello smembramento [50]. Dall'altro, riprogrammandola in senso borghese, accetta la differenza tra sudditi dotati di diritti politici e sudditi che ne sono privi; inoltre dichiara di non voler indagare o porre in questione i modi attraverso i quali si siano prodotte posizioni di squilibrio nella proprietà e nella distinzione tra lavoratori *indipendenti* e *subordinati* [51].

Quando Kant ammonisce che "il grande proprietario annulla [...] i voti dei tanti piccoli proprietari, quanti sono quelli che potrebbero prendere il suo posto e non vota in loro nome; egli ha quindi un solo voto" [52], intende controbattere tesi come quella di Möser che, nel menzionato articolo sulla *Berlinische Monatsschrift*, punta sulla proporzione tra l'ampiezza del patrimonio e l'estensione dei diritti politici [53]; secondo il *Detto comune* poiché la condizione economica è frutto dell'abilità di ciascuno, della sua attività e della fortuna (fattori non considerabili da una legislazione generale), occorre metterne fuori gioco l'attitudine ad accrescere o a contrarre il peso del voto e "così il numero degli aventi la capacità di far le leggi dev'essere valutato per capi dei possessori e non per l'estensione dei possessi" [54]. Tuttavia è opportuno ribadi-

---

[50] "Qui artigiani e grandi (o piccoli) proprietari di terre sono tutti uguali tra loro, ossia ognuno ha diritto a un solo voto [...]. Sarebbe già contrario nell'anzidetto principio dell'uguaglianza se una legge privilegiasse una classe di persone, vuoi facendo sì che i loro discendenti dovessero sempre rimanere grandi proprietari di terre (feudatari), senza che tali proprietà potessero essere vendute o divise per eredità, così da essere utilizzate da molte persone, vuoi stabilendo che in queste divisioni potessero acquistare qualche cosa solo gli appartenenti a una classe d'uomini determinata arbitrariamente a tale scopo", I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 261, AA, VIII, 295.

[51] Cfr. *ibid.*

[52] *Ibid.*

[53] Cfr. J. MÖSER, *Über das Recht der Menschheit als den Grund der neuen französischen Konstitution*, cit., p. 499 sgg.; in merito cfr. M. RIEDEL, *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, cit., p. 691.

[54] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 261, AA, VIII, 296.

re che elementi aleatori analoghi a quelli che influiscono sull'ampiezza del patrimonio – o anche la dichiarata incertezza sulla misura *conveniente* della proprietà – non impediscono a Kant stesso di negare ai più il diritto al voto [55].

Sul punto dello sbarramento economico va riconosciuto che egli esprime una convinzione assai diffusa tra gli illuministi, di cui si trovano tracce già in un noto articolo dell'*Encyclopédie*, nel quale si afferma il principio che "è la proprietà che fa il cittadino" [56]; agli albori della Rivoluzione la tesi viene riproposta da Sieyès, che distingue tra cittadino *attivo* e *passivo* (il primo è qualificato come un *azionario*, che con il lavoro e le imposte sostiene lo Stato) [57] e parla di classe agiata (*disposable*) contro chi dubita che il Terzo stato disponga di soggetti capaci di rappresentarlo [58]. Benché il

---

[55] Anche nella tarda *Metafisica dei costumi* la distinzione tra cittadino attivo e passivo in rapporto al diritto di voto resta un punto centrale, cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., pp. 143-44, AA, VI, 314-15.

[56] D. DIDEROT (o P.H.T. D'HOLBACH), *Représentants*, in J.B. LE ROND D'ALEMBERT-D. DIDEROT, *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société des gens de lettres*, (XIV) 1765; tr. it., *Rappresentanti*, in D. DIDEROT, *Scritti politici con le voci politiche dell'Encyclopédie*, a cura di F. Diaz, Torino 1967, p. 713. Va rammentato che già in Montesquieu l'idea di affidare il potere legislativo a due corpi, uno di nobili ed uno dei rappresentanti scelti dal popolo, si lega a delle restrizioni; nel secondo caso sono esclusi dall'elettorato coloro che per la *bassa condizione si ritiene che non abbiano volontà propria* e i prescelti, *più illuminati* della base elettorale, godono evidentemente di condizioni socioeconomiche che gli garantiscono l'accesso all'istruzione, cfr. C.L. DE MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois ou Du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce, etc.*, Genève 1748; tr. it., *Lo spirito delle leggi*, vol. I, Torino 1965, pp. 281-82.

[57] "Tutti possono godere dei vantaggi della società, ma solo coloro che fanno parte del sistema delle pubbliche istituzioni rappresentano i veri azionari della grande impresa sociale, solo loro sono i veri cittadini attivi, i veri membri dell'associazione", J.E. SIEYES, *Prélimiraires de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l'homme et du citoyen. Lu le 20 et 21 juillet au Comité de Constitution par l'Abbé Sieyès*, Paris 1789; tr. it. *Preliminari della Costituzione. Riconoscimento ed esposizione ragionata dei diritti dell'uomo e del cittadino. Letto il 20 e 21 luglio 1789 al Comitato di Costituzione dall'Abate Sieyès*, in *Opere e testimonianze politiche*, vol I., cit., p. 391.

[58] Questa agiatezza le consente di formarsi a dovere in vista di un simile compito, cfr. J.E. SIEYES, *Cos'è il Terzo stato?*, cit., pp. 225-26.

mese di agosto 1792 segni, come è noto, un punto di svolta con l'abolizione di tali disparità ed il conseguente allargamento del suffragio, che diviene universale, le distinzioni di carattere economico costituiscono la tendenza dominante nell'arco rivoluzionario ed accomunano le costituzioni del '91 e del '95; con una sorta di ossimoro si è parlato in proposito di un *universalismo ristretto* della stessa Rivoluzione [59]. In ultima analisi si tratta di un assunto base del pensiero liberale [60] che, con pesanti dispute sulla fissazione dei requisiti dell'elettorato, diverrà *un criterio fondativo del nuovo sistema costituzionale* [61].

In questa sede non è possibile entrare nel merito complessivo della discussione sull'estensione del suffragio, uno dei capisaldi dell'evoluzione democratica dello Stato moderno; tuttavia può essere utile riportare un brano, che descrive le circostanze in modo particolarmente efficace: "Il diritto di voto ebbe un ruolo decisivo, perché, a prescindere dalla sovranità popolare su cui si basava l'ordinamento politico, dipendeva quasi del tutto da patenti di cultura e da criteri patrimoniali e perciò escludeva dal dialogo politico proprio coloro che erano più interessati a una correzione del sistema" [62]. Da ciò si possono trarre indicazioni rispetto all'ambito del presente lavoro, che è molto più circoscritto; ad essere richiamata in causa è la coerenza tra le affermazioni di principio kantiane sulla dignità e l'uguaglianza (la teoria che deve dirigere la pratica) e la segnalata mancanza di una riflessione sulle condizioni di applicazione di tale teoria. Fino ad ora è emersa una tendenza ad ipostatizzare, cioè a dotare di un valore *metafisico* quelle condizioni che sono tratte dal tessuto sociale del tempo; ripensate nel sistema della ragion pura in base ad un principio di legittimità, il contratto che è sussunto nella sovranità monarchica, esse diventano ostacoli inamovi-

---

[59] In merito cfr. F. BELVISI, *Cittadinanza*, cit., p. 131 sgg.

[60] Cfr. G. POGGI, *op. cit.*, p. 90 sgg.

[61] Cfr. P. POMBENI, *Lo stato e la politica*, Bologna 1997, p. 36.

[62] D. GRIMM, *Die Zukunft der Verfassung*, in "Staatswissenschaften und Staatspraxis", I, 1990; tr. it., *Il futuro della costituzione*, in G. ZAGREBELSKY-P.P. PORTINARO-J. LUTHER, *op. cit.*, p. 141. Sulla spinta dei giacobini per superare il nesso tra libertà politica e *status* di proprietario cfr. W. GRAB, *Leben und Werke norddeutscher Jakobiner*, Stuttgart 1973, p. 18.

bili. Questo autentico iato si ritorce contro la peraltro fecondissima idea di un *patriottismo* degli uomini (e non dei sudditi o dei cittadini), che sembrava un correttivo alle restrizioni politiche e giuridiche, imposte prima dal sistema dei ceti e poi dallo Stato di polizia e, in definitiva, conservate e confermate dalla stessa tradizione politica liberale. Se il patriottismo implica l'idea di *partecipazione*, la sua forma più alta non può che essere quella attraverso cui si contribuisce alla *decisione politica* in forma diretta o indiretta, con l'istituto della *rappresentanza*[63]; ma quando ad essere posta in discussione è proprio la partecipazione, che con l'idea del patto sociale si riduce ad una consonanza *virtuale* con la ragione del sovrano, ciò si ripercuote sulla stessa valenza del repubblicanesimo di Kant.

I riferimenti al sistema dei ceti e all'evoluzione della cittadinanza evidenziano il tentativo di abbandonare una rappresentanza per corpi elettorali a favore di una basata sul concetto di cittadino[64]. E ciò significa colpire la funzione di filtro che gli *Stände* esercitano rispetto al sovrano, allorché i loro delegati, dotati di una *plena potestas*, da un lato *rappresentano* con un mandato imperativo gli interessi del proprio gruppo e non di un *popolo* e dall'altro, grazie al valore vincolante del loro pronunciamento, consentono al monarca rapidità e certezza nelle risoluzioni[65]; una

[63] Cfr. G. SANI, *Partecipazione politica*, in N. BOBBIO-N. MATTEUCCI-G. PASQUINO, *op. cit.*, p. 761. Interessante – e ideologicamente connotato – il rilievo di Merker che, ripercorrendo le *Reflexionen* kantiane, individua una tendenza antidemocratica del filosofo anche nell'indipendenza dell'eletto rispetto all'elettore: "teoria già di per sé antitetica all'istanza democratica la quale vuole che l'elemento democratico compenetri realmente ogni parte della compagine sociale e politica e non si riduca al mero aspetto formale ch'esso ha nel sistema parlamentare-costituzionale", N. MERKER, *Il volto di classe dello* Stato di diritto *di Kant*, cit., p. 162.

[64] Sull'argomento cfr. J.E. SIEYES, *Cos'è il Terzo stato?*, cit., p. 272. Pur rilevando questo intento, Fioravanti individua in esso un intreccio più profondo tra il *rifiuto* giacobino della dimensione istituzionale della rappresentanza ed il *sostegno* accordatole nelle teorie di Sieyès; per questo Fioravanti pensa ad un'*antitesi irrisolta tra democrazia diretta e democrazia rappresentativa*, cfr. M. FIORAVANTI, *Appunti di storia delle Costituzioni moderne*, cit., p. 60 sgg.

[65] Sulla contrapposizione al mandato imperativo del modello cetuale cfr. *ivi*, p. 61; inoltre cfr. B. ACCARINO, *Rappresentanza*, Bologna 1999, p. 87 sgg. Per un bilancio delle posizioni di Sieyès sull'argomento cfr. *ivi*, p. 104 sgg.

polarizzazione di cui ha fatto le spese lo strato sociale più basso, escluso dal novero dei corpi elettorali.

Da questa prima osservazione, più generale, il discorso si può diramare in due ulteriori direzioni riconducibili a Kant. La prima è legata alla sua analisi dello *status* di cittadino; in linea con gli esiti della Rivoluzione francese il tentativo di costruirne una definizione *astratta*, contro le appartenenze cetuali, non supera il problema degli effetti discriminatori di una continuità sociologica di rappresentanti e rappresentati [66], andando incontro ad uno *Stato monoclasse* [67] che non sembra ovviare ai pericoli della predetta rappresentanza corporativa [68]. La seconda direzione si intreccia con ciò che Burke definisce *rappresentanza virtuale*, una sintonia tra delegato ed elettore, che va oltre l'effettiva scelta operata da questo, anche se non la rende superflua [69]; Burke la considera un antipolo rispetto al principio maggioritario, a cui hanno fatto ricorso i Francesi da un lato *vaporizzando* la vita dello Stato nella somma variabile di individualità disperse, dall'altro abbandonandosi alle iniziative dell'Assemblea nazionale, che sembra aver tra-

---

[66] Cfr. D. FISICHELLA, *Sul concetto di rappresentanza politica*, in ID. (a cura di), *La rappresentanza politica*, Milano 1983, p. 38 sgg.; inoltre cfr. P. POMBENI, *Lo stato e la politica*, cit., pp. 34-35 e cfr. G. POGGI, *op. cit.*, pp. 94-95.

[67] Cfr. M.S. GIANNINI, *Pubblico potere. Stato e amministrazioni pubbliche*, Bologna 1986, p. 134.

[68] Cfr. D. FISICHELLA, *op. cit.*, p. 38 sgg.

[69] "Una rappresentanza virtuale [*virtual*] è quella in cui c'è comunione di interessi, di sentimenti e desideri tra chi agisce in nome di un qualsiasi popolo e quest'ultimo, anche se i deputati non ne vengono scelti effettivamente [...]. Penso che questo genere di rappresentanza sia in molti casi addirittura migliore di quella reale [*actual*]; ne possiede la maggior parte dei vantaggi e per lo più è priva dei suoi inconvenienti; infatti quando la corrente variabile degli affari dell'uomo o le spinte molteplici dei pubblici interessi deviano dalla strada maestra, essa corregge le irregolarità di una rappresentanza letterale [*literal*]. La gente può fare scelte sbagliate, ma l'interesse ed il senso comuni è raro che sbaglino. Tuttavia questa rappresentanza virtuale non può esistere a lungo ed in sicurezza, se quella reale non le fa da fondamento", E. BURKE, *A Letter to Sir Hercules Langrische on the Subject of the Roman Catholics in Ireland, and the Propriety of admitting them to the Elective Franchise, Consistently with the Principles of Constitution, as Established at the Revolution*, s.l. 1792, in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, a cura di P. Langford, vol. IX a cura di R.B. McDowell e W.B. Todd, Oxford 1991, p. 629, tr. mia.

dito il mandato originariamente conferitole[70].

Da parte sua Kant accetta il principio maggioritario[71], ma cerca di scongiurare l'atomismo e la contraddizione della *volontà generale* con se stessa, che si prospetterebbe nella mancanza di unanimità di un pronunciamento democratico diretto[72]. Per farlo ricorre al principio del *contratto originario*, che obbliga il legislatore a fare leggi *come se* derivassero dalla *volontà riunita*[73] o *volontà generale riunita* del popolo[74]. Perciò nel contratto vengono sottolineate l'unanimità e la possibilità del controllo, ma è pur sempre un criterio che viene rassegnato nelle mani del solo legislatore[75] e che ricorda la superiorità del rappresentante *virtuale*, il quale interpreta la volontà dell'elettore al di là della sua limitata consapevolezza. Ciascuno degli aventi diritto al voto per Kant deve assentire a questo contratto o legge della *giustizia pubblica*, altrimenti sorgerebbe un *contrasto giuridico* tra i *pro* ed i *contro*, la cui decisione richiederebbe *un principio giuridico superiore*[76]. Tale aspetto si riferisce dunque al principio, mentre la maggioranza è destinata a regolare le relazioni nella sfera dei fatti: non ci si può aspettare un consenso popolare unanime, ma solo una maggioranza di voti, che nel caso di un *grande popolo* non riguarda neppure i votanti, ma i delegati a rappresentarlo[77]. Il maggioritario è accettato come

[70] Cfr. E. BURKE, *An appeal from the new to the old Whigs*, s.l. 1791; tr. it., *Ricorso dai nuovi agli antichi Whigs*, in *Scritti politici*, cit., p. 552 sgg.

[71] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 262, AA, VIII, 297.

[72] "Delle tre forme di Stato la forma democratica nel senso proprio della parole è necessariamente un *dispotismo*, perché essa stabilisce un potere esecutivo in cui tutti deliberano sopra uno ed eventualmente anche contro uno (che non è d'accordo con loro), e quindi tutti deliberano anche se non sono tutti, il che è una contraddizione della volontà generale con se stessa", I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 294-95, AA, VIII, 352.

[73] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 262, AA, VIII, 297.

[74] "Questa legge fondamentale, che solo può emanare dalla volontà generale (riunita) del popolo, si chiama il *contratto originario*", *ivi*, p. 260, AA, VIII, 295.

[75] Cfr. *ivi*, p. 263, AA, VIII, 297.

[76] Cfr. *ivi*, p. 261, AA, VIII, 296.

[77] Cfr. *ibid.*

principio supremo della volontà di uno stato civile solo in forza di un consenso *universale* e cioè di un contratto, che viene presupposto [78] e che per Kant è razionalmente fondato.

In proposito è utile il riferimento alla sua interpretazione della democrazia diretta come *dispotismo*, in cui "tutti deliberano sopra uno ed eventualmente anche contro uno che non è d'accordo [*mit einstimmt*] con loro e quindi tutti deliberano anche se non sono tutti, il che è una contraddizione della volontà generale con se stessa e con la libertà" [79]. Qui risalta ancor più lo sdoppiamento proposto nel *Detto comune* tra la maggioranza e l'unanimità del contratto; in altri termini la democrazia diretta, in cui tutto il popolo sedesse per deliberare, riprodurrebbe il patto in ogni deliberazione e così sarebbe in grado di disporre del *diritto* che in esso si afferma e che per Kant è *ultrapositivo* ed *indisponibile*. Il contratto originario propone una base comune imprescindibile ed immutabile, un tentativo di coniugare *volonté generale* e *volonté de tous*, un ancoraggio capace di evitare la deriva democratica del Terrore giacobino; per questo il principio maggioritario sostenuto nel *Detto comune* non contraddice inevitabilmente la condanna della democrazia nella *Pace perpetua*. La differenza è che in quest'ultimo caso viene eliminato il sistema di garanzie dell'idea contrattualistica: mentre la scelta fatta dalla maggioranza dei rappresentanti *presuppone* l'*identità*, la maggioranza democratica diretta *produce un'identificazione* ed è dispotica [80]. Purtroppo al proposito kantia-

---

[78] "Allora il principio che questa maggioranza basti, accolto per generale consenso, cioè in forza di un contratto, dev'essere il principio supremo dell'istituzione di una costituzione civile", *ivi*, p. 262, AA, VIII, 296. Spaemann scrive: "Il consenso a sottoporsi alla decisione della maggioranza presuppone già un'unità istituzionale di tutti in un corpo comune. E questo non può mai prodursi per risoluzione maggioritaria", R. SPAEMANN, *Moral und Gewalt*, in M. RIEDEL (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, Freiburg 1972, p. 230, tr. mia.

[79] I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 295, AA, VIII, 352.

[80] Interessante, in merito, la critica cosmopolita di Wieland alla rivoluzione Francese; egli esprime il timore che i dispotismi monarchico ed aristocratico siano sostituiti da quello democratico, cfr. C.M. WIELAND, *Kosmopolitische Addresse an die französische Nationalversammlung von Eleutherius Philoceltes*, in "Der Teutsche Merkur", 4. Vierteljahr, 1789, p. 24 sgg.

no di descrivere un nuovo sistema, nel quale un'assemblea di rappresentanti del popolo vota leggi a maggioranza, non seguono ulteriori chiarimenti e conferme testuali e, al contrario, sorge qualche ambiguità.

Dai passi citati della *Pace perpetua*, in cui si parla del dispotismo democratico, viene anche la riflessione sull'autocrazia, la forma di Stato in cui uno solo è investito del potere sovrano; pur facendo menzione dei suoi limiti, Kant ne riconosce la conformità allo *spirito* rappresentativo e dunque repubblicano, rammentando ancora una volta Federico il Grande, in questo caso nell'atto di autoproclamarsi *primo servitore dello Stato*. Per Kant la rappresentatività è inversamente proporzionale al numero di rappresentanti e direttamente proporzionale al carattere repubblicano di un sistema di governo; per giungere ad un simile risultato sembra perciò che un processo di riforme abbia maggiori speranze passando addirittura attraverso l'aristocrazia o, meglio ancora, attraverso la monarchia. Traendo dagli *eventi* francesi un tipo di conferma a cui di solito antepone le prove razionali, Kant boccia senza mezzi termini la democrazia, che secondo lui può arrivare a quest'unica *costituzione perfettamente giuridica* solo con la *violenza rivoluzionaria* [81].

Restando confermata la separazione dei poteri, al popolo sovrano dovrebbe essere garantito il legislativo ed al principe l'esecutivo. Ciò è in linea con il brano del *Detto comune*, già noto, in cui si parla del re come capo del governo, che *procura e distribuisce tutti i beni possibili secondo le pubbliche leggi*, e dove si aggiunge che il sovrano legislatore è *quasi invisibile*, in quanto è personificazione della legge, ma non esecutore [82]. D'altra parte l'articolazione di questo passo è motivo di qualche perplessità, poiché la stessa semi-invisibilità del legislatore rende evanescenti anche i confini dell'attività di governo. L'assemblea dei rappresentanti dovrebbe piuttosto essere assai ben visibile e questo suo ruolo precario determina per la monarchia una sorta di secondo livello della rappresentanza, che non è più solo quella esplicitamente individuata nella *Pace perpetua*, ma che si determina come un'illecita

[81] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 294 sgg., AA, VIII, 352-53.

[82] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 258, AA, VIII, 294.

stratificazione, come frutto di una supplenza che l'esecutivo è chiamato ad esercitare rispetto al legislativo. Ciò fa piuttosto pensare ad un principe che conserva l'iniziativa delle leggi e resta titolare della loro promulgazione, considerandosi altresì esecutore della volontà del popolo sovrano, che rappresentando fa sua. E la tradizionale virtualità del consenso va proprio in questa direzione. Proseguendo su questa linea, ulteriori ambiguità sono introdotte dalla tesi per cui una pubblica legge, se conforme al contratto originario, è irreprensibile e quindi inopponibile [83]; qui l'invisibilità del legislatore diventa completa a tutto favore del suo *agente*. Kant, dichiarando un crimine la *resistenza* al *supremo potere legislativo*, aggiunge che essa è oggetto di un "*divieto assoluto* [...] se anche quel potere o chi lo rappresenta [*ihr Agent*], il capo dello Stato, violasse il contratto originario e perdesse in tal modo, a giudizio dei sudditi, il diritto di essere legislatore, per aver autorizzato il governo ad agire tirannicamente" [84].

Se, ancora in termini generali, si può pensare ad un'assemblea legislativa che è in rapporto con un monarca titolare dell'esecutivo, occorre tuttavia fare altri rilievi. In primo luogo Kant aggiunge che non si può decidere in una lite tra il popolo ed il *capo effettivo dello Stato*, perché sarebbe necessario un potere superiore al popolo ed al sovrano stesso [85] e quindi nega che il popolo come *sovrano* possa sedere in un'assise suprema attraverso i suoi rappresentanti, che siano diversi e superiori rispetto all'esecutivo; in secondo luogo l'autore ribadisce che non si dà coazione verso il capo dello Stato, perché è solo attraverso lui che il popolo può giuridicamente costringere [86]. Nonostante la sottesa distinzione tra sovrano legislatore (*Souverän*) e capo (*Oberhaupt*), non fanno chiarezza nemmeno le menzionate righe in cui si parla del *grazioso* signore; in esse Kant parla del Gran Consiglio veneziano come

[83] Cfr. *ivi*, pp. 264-65, AA, VIII, 298.

[84] *Ivi*, p. 265, AA, VIII, 299.

[85] Cfr. *ibid*., AA, VIII, 300.

[86] Cfr. *ivi*, p. 269, AA, VIII, 302. Pur non essendo esaminata in questa sede, non può certo essere dimenticata la recisa condanna di Kant dell'esecuzione di Carlo I e di Luigi XVI, cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 152, AA, VI, 321-22.

senato e come sovrano, ponendo al suo interno il doge senza fare distinzioni tra legislazione ed attività di governo. Non solo; questo richiamo ad un'aristocrazia per illustrare la distinzione dei poteri, se interpretato nei termini della *Pace perpetua* dovrebbe essere superato verso la maggiore rappresentatività della monarchia e dunque facendo piazza pulita di quella pluralità di soggetti, che in questo caso sono i nobili, i quali costituiscono l'assemblea legislativa sovrana. Se a questa difficoltà di configurare ed articolare il rapporto tra legislativo ed esecutivo si aggiunge la recisa condanna di Kant nei confronti del cosiddetto modello moderato inglese [87], diventa ancor più difficile dare una forma coerente al suo progetto politico. L'unico dato che emerge con sufficiente chiarezza è che egli lascia ben poco spazio ad una rappresentatività legata alla democrazia, che è diretta o non è affatto. Alcuni, tanti o pochi che siano, non rappresentano bene l'idea quanto l'unico. Ma su quale base venga istituita questa forbice, Kant non lo giustifica.

Il suo rapporto con la democrazia può essere esaminato anche su altri fronti. Che egli fosse addirittura democratico già negli anni del *Detto comune*, è stato sostenuto in un'interessante lettura, che punta sullo strategico occultamento di tali propensioni e che, seguendo l'esile filo degli scritti non licenziati per la stampa, propone di equiparare l'indipendenza con la fratellanza dei rivoluzionari francesi [88]. A ciò si può obiettare in primo luogo che la fratellanza si basa sulla comunanza dell'*intenzione*, rinviando ad una

---

[87] Per una critica al sistema inglese cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 269, AA, VIII, 303; in riferimento al modello moderato cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 153, AA, VI, 322 e infine, sempre sull'Inghilterra, cfr. I. KANT, *Der Streit der Fakultäten in drey Abschnitten*, Königsberg 1798; tr. it., *Il conflitto delle facoltà*, in *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Milano 1989, pp. 289-90, AA, VII, 89-90. In merito cfr. I. MAUS, *op. cit.*, p. 140 sgg. e cfr. L. SCUCCIMARRA, *La rappresentanza imperfetta. Kant e il paradosso della costituzione inglese*, in "Giornale di storia costituzionale", 2, 2001, p. 63 sgg.

[88] Secondo Losurdo "sono le parole d'ordine rivoluzionarie di *Liberté, Egalité, Fraternité* che qui Kant difende e celebra, e il fatto che l'ultimo termine del trinomio, con un occhio rivolto alla censura, venga tradotto con *Selbständigkeit*, 'indipendenza', non può ingannare il lettore attento", D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 162.

sfera che resta programmaticamente esclusa dalla concezione che Kant ha del diritto; e questo determina un divergere della sua triade dei princìpi (*libertà*, *uguaglianza*, *indipendenza*) dalla formula rivoluzionaria [89]. In stretto rapporto con tale osservazione sta quella legata all'interpretazione della libertà; per Kant va intesa innanzitutto come *non impedimento* [90] ed è tipica del pensiero liberale, *libertà dallo Stato* proposta come valore *finale*, mentre quella *nello Stato* è un *valore strumentale* [91]. Questo potrebbe condurre a letture diametralmente opposte all'esito della fratellanza e tese a sottolineare il carattere *monadico*, *isolato* dell'individuo kantiano nella società civile, che è una sorta di male inevitabile per il progresso morale [92]. Non sembra neppure condivisibile la tesi di una *sterzata* democratica kantiana negli anni successivi al *Detto comune*, un cambiamento di prospettiva che sarebbe espresso dalla revisione della successione di *libertà*, *uguaglianza*, *indipendenza*, che nella *Pace perpetua* diviene quella di *libertà*, *dipendenza* e *uguaglianza*, quest'ultima legata al cittadino [93]. In merito Brandt ha parlato di una *controdottrina* nello scritto sulla pace [94] e Marini di

---

[89] Cfr. W. KERSTING, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin-New York 1984, p. 248.

[90] Nel corpo comune della società civile lo scopo che è *dovere in sé* ed è la *condizione di tutti gli altri doveri esterni* "è il *diritto* degli uomini di costituirsi sotto l'impero di *leggi pubbliche coattive*, per le quali possa essere ad ognuno riconosciuto il suo e ognuno possa essere garantito contro ogni attentato da parte di altri", I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., pp. 253-54, AA, VIII, 289.

[91] Cfr. N. BOBBIO, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, cit., p. 220 sgg.

[92] Cfr. N. MERKER, *Il volto di classe dello* Stato di diritto *di Kant*, cit., p. 153 sgg. Rosanvallon osserva che Kant ha portato alle estreme conseguenze il principio dell'*individualismo politico e giuridico* implicito nel *modello francese*, avanzandone *la teoria più compiuta* ed indicando con la massima lucidità le *condizioni di realizzazione*, cfr. P. ROSANVALLON, *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris 1992; tr. it., *La rivoluzione dell'uguaglianza: storia del suffragio universale in Francia*, Milano 1994, p. 113. Sulle radici individualiste della democrazia, contrapposta all'organicismo tradizionale, per il quale il tutto prevale sulle parti cfr. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Torino 1995, p. 8.

[93] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 292, AA, VIII, 349-50.

[94] "Negli scritti di Kant, almeno a partire dal 1795, è presente una contro-

una *concezione politica di segno decisamente e definitivamente democratico*[95]. Si tratta senz'altro di posizioni interessanti, ma che lasciano aperto un nodo problematico essenziale, perché trascurano *stranamente* la circostanza che (oltre alle critiche appena esaminate al dispotismo ed alla violenza rivoluzionaria della democrazia) nella *Metafisica dei costumi* Kant mantiene immutati gli sbarramenti economici alla piena uguaglianza come esercizio dei diritti politici[96] e che anche nell'*Antropologia*, quando parla della repubblica fondata su *potere con libertà e legge*, sente il bisogno di distinguerla dalla democrazia[97].

Insomma la scissione dell'uguale *subordinazione* del *Detto comune* in *sudditanza* e *cittadinanza* della *Pace perpetua* non determi-

---

dottrina [*Gegendoktrin*]: il diritto attivo di cittadinanza senza la barricata dell'autonomia; questa dottrina parallela ha le sue motivazioni che non conducono certo alla fratellanza, ma senz'altro ad un fenomeno del tutto nuovo, quello di un agire basato su princìpi giuridici, che, se non è fraterno, è almeno solidale", R. BRANDT, *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit*, in FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.), *Die Ideen von 1789 in der deutschen Rezeption*, Frankfurt am Main 1989, p. 112, tr. mia.

[95] Secondo Marini la posizione democratica diventa "centro della filosofia politica di Kant, *culmine ormai raggiunto, e sostanzialmente restante nei testi successivi*", G. MARINI, *Per una repubblica federale mondiale: il cosmopolitismo kantiano*, cit., p. 19, corsivo mio.

[96] Riferendosi alla *Metafisica dei costumi*, Marini si sofferma sulla *Divisione della dottrina del diritto*, dove libertà ed uguaglianza sono inserite all'interno del diritto innato, cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 44, AA, VI, 237. Marini non riporta l'analisi del §46, dove Kant reintroduce il legame tra indipendenza e cittadinanza e dove afferma che solo la capacità di votare definisce il cittadino come cittadino attivo, *benché ciò possa apparire contraddittorio rispetto alla definizione del concetto*. Lo stesso Kant aggiunge che la *dipendenza* dalla volontà degli altri non è affatto contraria alla *libertà* ed all'*uguaglianza* (cfr. *ivi*, pp. 143-44, AA, VI, 314-15), alle quali ricorre Marini per suffragare le proprie conclusioni. Ciò riconduce alle posizioni del *Detto comune* e mette in dubbio l'idea di una fede democratica kantiana.

[97] Cfr. I. KANT, *Antropologia*, cit., p. 754, AA, VIII, 331. Sul fondamentale *antidemocraticismo* kantiano si esprime anche Merker, sicuro conoscitore di Kant e dell'illuminismo tedesco: "Kant non volle in sostanza avere nulla in comune con la corrente democratica. L'avversione per il governo democratico della sovranità popolare diretta […] si svolge in più d'una pagina, da *Per la pace perpetua* fino al *Conflitto delle facoltà*", N. MERKER, *Il volto di classe dello* Stato di diritto *di Kant*, cit., pp. 161-62.

na l'uscita dall'orizzonte concettuale del saggio del '93. Mancano passi che supportino l'universale estensione dello *status* di cittadini ai sudditi; i primi restano uguali in quanto appartengono al sottoinsieme compreso nell'insieme dei secondi e non coincidente con esso. Nel cuore dell'uguaglianza emerge ancora una volta il difficile rapporto con la sovranità e con l'estensione del suo esercizio. Anche le pagine della *Pace perpetua* restano nel solco della marginalità della partecipazione politica tipica dell'illuminismo, giustificata con il richiamo alla garanzia dei diritti in base alla semplice razionalità delle leggi; una razionalità che viene convertita in strumento di legittimazione del potere sovrano attraverso la *virtualità* o presumibilità del consenso del popolo alle leggi [98]. Ciò consente di revocare in dubbio la tesi dell'esercizio democratico del diritto di voto, che resta associato all'*arbitrio* di un singolo, determinato empiricamente, e non al valore fondante e regolativo della *libertà*, che prevale in Kant [99] e che, legata alla razionalità delle leggi, si esprime piuttosto nella perfezione ideale della repubblica platonica [100]. Poiché l'*idea* è per Kant un *concetto necessario della ragione a cui non*

[98] Cfr. V. FIORILLO, *La concezione politica del Zum ewigen Frieden: giacobinismo o costituzionalismo della ragione?*, in G.M. CHIODI-G. MARINI-R. GATTI, *op. cit.*, p. 48 sgg. Sul ruolo di tale virtualità nel liberalismo prussiano e sulle sue ripercussioni sulla partecipazione politica cfr. V. FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio*, cit., p. 67 sgg. e p. 224 sgg. Lo stesso Brandt, nell'elaborare l'idea di una *dottrina parallela* kantiana, cerca di spostare l'asse della partecipazione repubblicana dalla forma indiretta del consenso virtuale al caso, sopra ricordato, di una partecipazione attiva, di una reale prestazione del consenso, cfr. R. BRANDT, *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit*, cit., p. 114 sgg.

[99] In contrasto con l'interpretazione democratica di Marini, Duso richiama la distinzione tra *arbitrio* come concetto negativo di libertà (indipendenza da fattori empirici) e *volontà* come concetto positivo e cioè come facoltà della ragione di essere per se stessa pratica, cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 14, AA, VI, 213-14; è la seconda ad essere posta come *fondamento* razionale della costituzione giuridica, esprimendo la libertà che fonda la volontà comune, cfr. G. DUSO, *Il carattere ideale della costituzione repubblicana in Kant*, in G.M. CHIODI-G. MARINI-R. GATTI, *op. cit.*, p. 36. Sulla distinzione arbitrio-volontà in rapporto all'idealità del contratto originario cfr. G. RAMETTA, *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, in G. DUSO (a cura di), *Il potere. Per la storia della filosofia politica*, Roma 1999, pp. 259-60.

[100] Cfr. G. DUSO, *Il carattere ideale della costituzione repubblicana in Kant*, cit., p. 37.

si può trovare un oggetto adeguato nel mondo dei fenomeni e poiché essa è *indispensabile* all'agire pratico (visto che il suo valore esemplare guida le nostre azioni) [101], si può quindi essere d'accordo con chi nel suo pensiero mette da parte le procedure di partecipazione dell'*arbitrio* singolo votante, propugnando l'irriducibilità al *meccanismo costituzionale democratico* [102]. Ma occorre altresì circostanziare i termini di questo accordo. Si tratta di una lettura che, puntando sull'idea, fornisce validi argomenti per prevalere su tale appiattimento empirico e che intende anche denunciare le contraddizioni implicite nel concetto di democrazia ed usare lo stesso Kant per superarla [103]; un simile giudizio può essere inteso come approccio propositivo, a volte *malgré* Kant, ma non si sottrae al pericolo dell'astrattezza, quando evita accuratamente un bilancio tra *premesse* e *pretese* istituzionali poste all'interno dei suoi scritti.

La dichiarata insufficienza della realtà rispetto all'idea non dice nulla che non fosse già ampiamente noto; il problema è che Kant non si *ferma* a questo, ma cerca di superare l'orizzonte cetuale in nome della pari dignità degli uomini. Poiché si rivolge all'esperienza politica, occorre allora pensare *se* il suo progetto abbia titoli sufficienti per uscire dal suddetto regime dei ceti ed andare verso la sovranità del popolo (che l'autore nomina continuamente), coniugando aspetti teorici e pratici. Ed in tal senso sembra che egli resti ben al disotto delle sue stesse attese.

Altra è la questione se la condanna della *democrazia* condotta attraverso la *democrazia diretta* costituisca un esito unico ed ineluttabile in base alle premesse poste da Kant. E Bergk, democratico *kantiano*, dà suggerimenti assai interessanti. Il suo pas-

---

[101] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 322-23, AA, III, 254-55.

[102] Cfr. G. DUSO, *Il carattere ideale della costituzione repubblicana in Kant*, cit., p. 38 e cfr. G. DUSO, *La rappresentanza politica*, Milano 2003, p. 102. La Maus, al contrario, punta su una concezione riflessiva e procedurale del pensiero kantiano come base di una struttura democratica del processo legislativo; in essa l'universalità e l'astrattezza della ragione garantiscono la realizzazione degli interessi materiali generali attraverso le istituzioni di uno Stato di diritto, cfr. I. MAUS, *op. cit.*, p. 275 sgg.

[103] Cfr. G. RAMETTA, *Politica e democrazia nell'idealismo tedesco*, in G. DUSO (a cura di), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*, Roma 2004, p. 175 sgg.

saggio dalla concezione passiva dell'uguaglianza kantiana ad una partecipativa si produce riconducendo la pari dignità morale all'attività politica e, di conseguenza, ad una *repubblica democratica* in cui vigano il suffragio universale [104] e la separazione dei poteri [105]; essa è guidata dai rappresentanti del popolo [106], che *attraverso loro decide su se stesso* [107]. Riattivando il circolo di libertà e diritti politici in una forma democratica, Bergk rende conclamata la condizione di *zenith* raggiunta dal contratto sociale nel pensiero kantiano, che con la fondazione pratica lo porta insieme alla più rigorosa formulazione ed al dissolvimento, sostenendolo ma svuotandolo di funzioni a favore delle leggi della pura ragione [108]. La reinterpretazione partecipativa della politica consente a Bergk di sostenere la praticabilità della repubblica sotto la democrazia, *poiché qualunque cosa sia frutto dell'attività dell'uomo deve sottostare all'esame di tutti* [109]. Ciò accade attraverso una *temporalizzazione del contratto sociale*, una sua riconduzione alla dimensione empirica dell'attività umana [110]; l'attivazione della libertà nei soggetti politici riporta la ragione universale alla base delle loro decisioni e con essa rinnova l'istanza di garanzia, congelata e separata da Kant nell'idea del contratto sociale. Una seconda via *kantiana* per congiungere *volonté generale* e *de tous* [111]. Tale svolta democratica,

[104] Cfr. J.A. BERGK, *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, cit., pp. 179-80.

[105] Cfr. *ivi*, p. 193 sgg.

[106] Cfr. J.A. BERGK, *Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte*, cit., p. 100; sull'elezione dei rappresentanti come momento chiave della partecipazione politica dei cittadini cfr. *ivi*, p. 282.

[107] Cfr. J.A. BERGK, *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, cit., p. 245.

[108] Per quanto concerne l'interpretazione del contrattualismo kantiano, Gough sostiene che la fondazione puramente pratica dell'obbligo politico fornisce un principio che, invece di consolidare, finisce per rendere inutile la figura del contratto, cfr. J.W. GOUGH, *op. cit.*, p. 245.

[109] Cfr. J.A. BERGK, *Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte*, cit., p. 48.

[110] Cfr. J. GARBER, *Liberaler und demokratischer Republikanismus*, cit., p. 268.

[111] Cfr. V. FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio*, cit., p. 241.

come mostrano anche recenti studi su Bergk, consiste nel ricondurre l'umanità a se stessa attraverso l'unità di pubblicità politica e culturale [112]. Si tratta di concetti relazionali, che si attivano nella cittadinanza posta come *diritto inalienabile* [113]; per Bergk, infatti, *ogni uomo è cittadino in base al diritto* [114]. Visto che i diritti inalienabili *dell'uomo* sono quelli attraverso cui si esprime agendo [115] e formandosi nel rapporto con i suoi simili [116], essi riguardano la morale ed il foro interno. D'altra parte porre la loro distinzione da quelli di *cittadinanza* [117] non significa altro che esigere dallo Stato la garanzia dell'inviolabilità dei primi attraverso questi ultimi [118], che rappresentano le condizioni dell'interazione dei soggetti morali nello spazio [119]. Lo *iato civile* viene ricomposto usando, *né più né meno*, quei medesimi strumenti che Kant ha preparato, ma non ha saputo o *voluto* adoperare.

2. *Costituzione cosmopolitica e cosmopolitismo*

A Kant non basta concepire una cittadinanza circoscritta all'ordine statale; poste le sue caratteristiche e le sue finalità, gli è ne-

[112] Scrive Bergk: "Lo Stato è un'istituzione *di* e *per* gli uomini e tutto ciò che è prodotto dell'attività umana dev'essere sottoposto all'esame di tutti. Dal momento che lo Stato deve proteggere i diritti di tutti, anche tutti gli altri mezzi che sono adatti a questo scopo devono fare la loro parte e lavorare alla sua realizzazione", J.A. BERGK, *Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte*, cit., p. 48, tr. mia. Su tale funzione della pubblicità cfr. V. FIORILLO, *Autolimitazione razionale e compromesso*, cit., p. 278 sgg.

[113] Cfr. J.A. BERGK, *Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte*, cit., p. 308.

[114] Cfr. *ivi*, p. 283.

[115] Cfr. J.A. BERGK, *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, cit., pp. 57-58.

[116] Cfr. J.A. BERGK, *Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte*, cit., p. 9.

[117] Cfr. *ivi*, pp. 248-49.

[118] Cfr. *ivi*, p. 266.

[119] Cfr. *ivi*, p. 251.

cessario spingere la *teoria* alla massima ampiezza concettuale. Questo significa ragionare sull'*orizzonte* del cosmopolitismo. Già negli scritti *minori* degli anni '80 esso appartiene alla riflessione sul progresso del genere umano e quindi sul senso della storia [120] e viene trattato in rapporto al federalismo, di cui dev'essere il principio ispiratore [121]; ciò avviene nell'intento di modulare una prospettiva *universalista*, spiccatamente morale, con l'interesse per un ordine politico sopranazionale, che rispecchia un orientamento *internazionalista* [122]. La tendenza è confermata dal titolo della terza sezione del *Detto comune*, dedicata a Mendelssohn, dove l'autore dichiara che il rapporto di teoria e pratica nel *diritto internazionale* gli interessa sotto l'aspetto *universale filantropico* e cioè cosmopolitico [123]. In nota anticipa la via *lunga* che ha scelto. Si affretta a spiegare che nel corso del paragrafo diverrà evidente la connessione, per ora *non immediatamente visibile*, tra *filantropia universale* come presupposto, *costituzione cosmopolitica* e fondazione di un *diritto internazionale*, quest'ultimo condizione per lo sviluppo di quelle disposizioni naturali dell'uomo, che lo rendono *degno* d'essere amato. E la sezione considerata si apre proprio sulla questione *se* l'uomo possieda tale *dignità*. Kant usa l'espediente retorico dell'interrogativo: *l'uomo è da amare o da disdegnare?* O ancora: *ci sono in lui disposizioni che lascino presagire la conversione del male passato in un bene per l'età futura?* Solo a tali condizioni *la specie* merite-

---

[120] Kant parla di "un generale *ordinamento cosmopolitico*, che sia la matrice, nella quale vengano a svilupparsi tutte le originarie disposizioni della specie umana", I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 136, AA, VIII, 28.

[121] Cfr. *ibid.* e cfr. *ivi*, p. 131 sgg., AA, VIII, 24 sgg.

[122] Cfr. G. RICUPERATI, *Cosmopolitismo*, in N. BOBBIO-N. MATTEUCCI-G. PASQUINO, *op. cit.*, p. 218. Per un sintetico quadro d'insieme, che articola in sei ramificazioni il cosmopolitismo tedesco di fine Settecento (morale, internazionale-federativo, giuridico, culturale, del mercato, romantico), cfr. P. KLEINGELD, *Six Varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth-Century. Germany*, in "Journal of History of Ideas", 60.3, July 1999, p. 505 sgg.

[123] "Del rapporto della teoria con la pratica nel diritto internazionale (considerato da un punto di vista filantropico universale e cioè cosmopolitico)", I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 273, AA, VIII, 307.

rebbe d'essere amata [124]. Se entrambe le domande non ammettessero una risposta affermativa, non avrebbe senso l'intero sviluppo del discorso kantiano. Dunque è retorica e perciò *falsamente ipotetica* anche l'alternativa tra amore e disprezzo. Non ci si può arrestare all'idea di un essere spregevole, sempre intento a violare i più sacri diritti dell'umanità; dovrebbe essere odiato, tenuto a debita distanza e, al massimo, potrebbe essere oggetto di un amore universale (*allgemeine Menschenliebe*) inteso come amore di benevolenza (*Liebe des Wohlwollens*), ma non certo di quello fondato sul compiacimento (*Liebe des Wohlgefallens*), che presuppone un merito nella persona amata [125].

Ribadita, in polemica con Mendelssohn [126], l'assurda crudeltà di una storia che procedesse come un gigantesco mito di Sisifo, come un gioco a somma zero tra progresso e regresso [127], nelle poche righe di preambolo Kant mette a frutto argomentazioni ormai collaudate. Tornando agli scritti sulla storia ed all'impianto teleologico della *Critica del Giudizio*, in nome della "moralità di un saggio creatore e reggitore del mondo" [128] liquida l'idea che l'uomo ricada continuamente nel male: assistere a tale miseria sarebbe *indegno* non solo di uno *spettatore divino*, ma anche di un essere umano. Sull'alterna vicenda di miseria e nobiltà una buona volta dovrà

---

[124] Cfr. *ibid.*

[125] Cfr. *ivi*, p. 274, AA, VIII, 307. Utili indicazioni vengono dalla cosiddetta *Metafisica dei costumi Vigilantius*, che raccoglie lezioni kantiane, tenute nel periodo di gestazione e pubblicazione del *Detto comune*. Vi compare la distinzione tra i due tipi di amore: quello di benevolenza è dovuto a tutti gli uomini, perché dobbiamo elevare a massima la promozione del bene altrui (è un *dovere di amare* l'uomo in quanto tale, senza riguardo ai suoi meriti); il secondo, quello basato sul compiacimento, non può invece essere imposto come dovere, perché presuppone delle qualità, dei meriti che diano origine a tale sentimento, cfr. I. KANT, *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, AA, XXVII, 2.1, 541 e 675-76. La distinzione è presente anche nella *Metafisica dei costumi* sempre in rapporto ai doveri verso gli altri, cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 316 sgg., AA, VI, 449 sgg.

[126] Sull'autore cfr. P. PASQUALUCCI, *Moses Mendelssohn sull'illuminismo*, in "Rivista internazionale di filosofia del diritto", 49, 1972, p. 540 sgg.

[127] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 275, AA, VIII, 308.

[128] *Ibid.*

pur calare il *sipario*, affinché questa tragedia (*Trauerspiel*) non si trasformi in una farsa (*Possenspiel*) [129]. Ciò che Kant esige dall'allestimento scenico della storia riecheggia – sotto la lente di un criticismo ormai maturo – la distinzione fornita quasi trent'anni prima nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, associando il bello alla commedia (*Lustspiel*) ed il sublime alla tragedia [130]. Per lo *spettacolo* di un virtuoso in lotta con le avversità, Kant trova toni simili a quelli che, nell'Analitica del sublime, usa al cospetto di una grandezza che "attesta una facoltà dell'animo superiore ad ogni misura dei sensi" [131]. La metafora dello spazio teatrale tradisce dunque un bisogno di oltrepassare la composta armonia del linguaggio del bello, del libero gioco delle facoltà, da cui nasce il piacere estetico [132], perché il progresso del genere umano è una faccenda tremendamente *seria* [133]; anche se, come accade nelle pagine del *Conflitto delle facoltà*, esso esige uno spettatore, un terzo esterno che ne colga i segni, chi contempla è pur sempre un uomo e la sua *estraneità* non può che essere transitoria, ipotetica [134]. Più che quello del pubblico il suo è lo sguardo del *co-*

---

[129] Cfr. *ibid.*

[130] Cfr. I. KANT, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, Königsberg 1764; tr. it., *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in *Scritti precritici*, cit., p. 298, AA, II, 212.

[131] I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 225, AA, V, 250.

[132] Cfr. *ivi*, p. 195, AA, V, 219.

[133] Scrive Schiller: "con quanto è piacevole, buono, perfetto, l'uomo è *solamente* serio [*nur* ernst], con la bellezza invece gioca", F. SCHILLER, *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Tübingen 1795; tr. it., *L'educazione estetica dell'uomo. Una serie di lettere*, Milano 1998, p. 139.

[134] Anche in quest'opera Kant ricorre ad una metafora teatrale per descrivere l'*abderitismo*; alla tesi del progresso morale del genere umano esso contrappone una sorta di *stasi*, una fatica di Sisifo, che per Kant si traduce appunto in una *farsa* (*Possenspiel*), cfr. I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 284 sgg., AA, VII, 81 sgg. In quest'opera Kant riconduce il progresso e le lotte umane al campo semantico del *gioco* della rivoluzione e dei *giocatori* di un partito contro l'altro; dato che *miserie e crudeltà* dei rivoluzionari francesi gli sono ben presenti, ciò è forse da imputare ad un bisogno *pragmatico* di stemperare, agli occhi dell'autorità, il potenziale dirompente della partecipazione dei cittadini: "con tale esaltazione, dunque, simpatizzava il pubblico, spettatore estraneo, senza la minima intenzione di cooperare", *ivi*, p. 288, AA, VII, 86-87.

ro, che nell'azione scenica assiste *comunque* alla *propria* storia. Ma fuori dal teatro, e *fuor di metafora*, Kant non ammette l'idea di uno *scioglimento* che prenda l'aspetto di una punizione, di un giudizio che cada sui mali accumulati dall'umanità in una vicenda dissennata e priva di costrutto; sarebbe contrario alla saggezza divina, di cui si è fatta menzione [135].

In uno stretto giro di periodi torna un tema più volte affrontato a partire dall'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* e saldato teleologicamente alla morale dalla *Critica del Giudizio* [136]; Kant muove dal principio che "come la specie umana è in continuo progresso nel campo della cultura, che è il fine naturale dell'umanità, così essa deve anche progredire in meglio rispetto al fine morale della sua esistenza, e [...] questo progresso può essere a volte *interrotto*, ma non mai *arrestato*" [137].

---

[135] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 275, AA, VIII, 308. L'entrata dell'umanità intera nel *gioco* scenico sembra rispecchiare e rafforzare il passaggio che il teatro dell'età illuminista compie rispetto a quello barocco, del quale viene messa in crisi e spesso invertita la divisione tra i generi alti della tragedia e del romanzo – popolati da principi e nobili – e quello della della commedia, in cui compaiono i ceti inferiori, G. KAISER, *op. cit.*, p. 74 sgg. Sotto la penna del *borghese* Kant sono i valori *borghesi* a divenire la chiave di lettura del mondo e a dettare la *serietà* del genere.

[136] Si parte dalla Tesi VII dell'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, dove Kant distingue tra essere civilizzati (*civilisirt*) ed essere moralizzati (*moralisirt*), cfr. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., pp. 133-34, AA, VIII, 26; il percorso si snoda successivamente attraverso lo scritto sull'illuminismo, dove afferma che siamo in un'età di illuminismo (*Zeitalter der Aufklärung*), ma non ancora in un'età illuminata (*aufgeklärter Zeitalter*), e le *Congetture sull'origine della storia*, dove il filosofo dubita addirittura che la civiltà basata sui princìpi dell'educazione dell'uomo e del cittadino sia addirittura cominciata, cfr. I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 147, AA, VIII, 40 e cfr. I. KANT, *Congetture sull'origine della storia*, cit., p. 203, AA, VIII, 116. Il quadro viene composto attraverso la tematizzazione del progresso umano nella teleologia nel §83 della *Critica del Giudizio*: la cultura realizza l'uomo come fine ultimo (*letzter Zweck*) della natura, quello che è capace di servirsi delle altre creature per i propri obiettivi. Ma questo può accadere solo in vista del fatto che l'uomo stesso, nella prospettiva morale, vale di per sé e la sua dignità non è subordinata a nulla; in tal senso è considerato scopo finale (*Endzweck*), quello che non ne richiede altri come condizione della propria possibilità, cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 399 sgg., AA, V, 429 sgg.

[137] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 276, AA, VIII, 308-9.

La questione del progresso è già decisa dalla struttura dell'imperatività categorica della ragion pratica come *fatto della ragione*[138]: "Non ho bisogno di dimostrare questo presupposto: chi lo nega deve darne la prova. Infatti io mi fondo su di un dovere che è innato in me come in ogni membro della serie delle generazioni – alla quale io (come uomo in generale) appartengo, senza tuttavia essere, per ciò che riguarda le qualità morali da esigersi da me, così buono come dovrei e quindi potrei essere"[139]. Sullo sfondo della fondazione morale si può leggere anche l'istanza civile contro i limiti *statutariamente* assegnati al progresso delle coscienze, avanzata con lo scritto sull'illuminismo[140] e, quasi contemporaneamente al *Detto comune*, rinnovata dalla *Religione nei limiti della semplice ragione*; occorre partire dall'idea che il cammino è fondato sul dovere innato nell'uomo "di agire sulla discendenza, così da renderla sempre migliore (e ciò implica anche la possibilità di farlo), e di fare in modo che questo dovere possa trasmettersi normalmente dall'uno all'altro membro delle generazioni"[141]. Da questo punto di vista la storia è storia della ragione; conta poco che dalla serie degli eventi si traggano argomenti contrari a tale impegno, perché ciò implicherebbe una retrocessione dal *dovere* di fare alla *regola di prudenza* dell'omettere[142].

Kant supporta la sua tesi con argomentazioni legate al cuore della fondazione trascendentale del criticismo, maturata a cavallo tra gli anni '80 e '90; si serve del procedimento probatorio usato nella *Critica della ragion pratica* e ribadito nella posteriore *Pace perpetua*, nella quale lega la struttura dell'imperativo categorico alla politica: ciò che la ragione ordina può e deve essere attuato[143].

---

[138] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 168, AA, V, 31.

[139] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 276, AA, VIII, 309.

[140] Cfr. I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 144 sgg., AA, VIII, 37 sgg.

[141] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 276, AA, VIII, 309.

[142] Cfr. *ibid*.

[143] "La morale è già di per se stessa una pratica in senso oggettivo, come insieme di leggi che comandano incondizionatamente e secondo le quali noi *dobbiamo* agire, ed è un'evidente assurdità, dopo che si è riconosciuto a questo concetto del dovere l'autorità che gli spetta, voler affermare che però non lo si *può* attuare. Se ciò fosse, il concetto del dovere cadrebbe da sé fuori della mo-

In altri termini l'ammissione di una prova fattuale *che il meglio non esiste* rimane per Kant un'ipotesi fittizia, già dissolta con la fondazione della libertà pratica: "per quanto incerto io possa essere sulla questione di sapere se vi è un meglio da sperare per la specie umana, ciò comunque non può nuocere alla massima (e quindi neppure a ciò che ne è il necessario presupposto sotto l'aspetto pratico) che questo meglio è fattibile" [144]. E perfino i negatori del progresso, primo tra tutti ancora Mendelssohn, incorrono nella felice contraddizione di impegnarsi ad *illuminare* il prossimo, da un lato mostrando di sperare nel *meglio*, dall'altro ammettendo che questo, in virtù della finitezza umana, non può essere perseguito che attraverso un compito comune, che abbraccia anche le generazioni future [145]. Poiché saranno queste a godere del lavoro dei predecessori, si dovrà giudicare la serenità, che nasce *oggi* dall'idea di un avvenire migliore, come il segno di una benevolenza disinteressata [146]. Non è ammessa una prova empirica del contrario: dato che essa dispone solo per l'esperienza passata, non varrebbe ad orientare la prassi né sotto l'aspetto tecnico-pragmatico, né sotto quello puramente pratico [147].

In virtù di quanto precede, dev'essere valutata attentamente la successiva affermazione kantiana – in apparenza di segno opposto – per cui una speranza razionale nel progresso troverebbe delle conferme nella storia [148]. Se gli argomenti richiamano la Tesi VII dell'*Idea di una storia universale*, ne superano il pessimismo di fondo; nel *Detto comune* Kant non è più dell'opinione che siamo *colti* e *civili*, ma non progrediti *moralmente* [149]. L'accenno ad alcune *prove*

rale (*ultra posse nemo obligatur*); perciò non può darsi alcun conflitto della politica, intesa come dottrina pratica del diritto, con la morale intesa bensì come dottrina del diritto, ma teoretica (e quindi non v'è conflitto tra pratica e teoria)", I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 317, AA, VIII, 370.

144 I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 276, AA, VIII, 309.

145 Cfr. *ibid*.

146 Cfr. *ivi*, p. 277, AA, VIII, 309.

147 Cfr. *ibid.*, AA, VIII, 309-10.

148 Cfr. *ibid.*, AA, VIII, 310.

149 Cfr. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., pp. 133-34, AA, VIII, 26.

del progresso [150] può essere circostanziato pensando agli effetti della Rivoluzione francese nell'età kantiana; certamente all'epoca del *Detto comune* è viva l'impressione destata dal Terrore giacobino, mentre, ad esempio, si è in parte stemperata alcuni anni dopo, quando è pubblicato il *Conflitto delle facoltà*. L'approccio più diretto scelto nell'opera del '98, tuttavia, non deve far pensare ad una cesura tra le due posizioni; piuttosto può essere considerato come l'affioramento di una stessa strategia argomentativa. Kant compie un'*accorta* mediazione, tenendo fede al proposito di non arrestarsi alla prova empirica e cercando una valutazione equilibrata per quegli eventi, che sono fondamentalmente estranei al suo riformismo. Non parla di una *causa*, ma di un *indizio storico* da cui dedurre la *conseguenza inevitabile* del progresso e la mediazione avviene trasportando il giudizio dalle *atrocità* rivoluzionarie allo stato d'animo dello spettatore; la sua *partecipazione disinteressata* indica un sostegno alla causa morale, posta nel diritto all'autolegislazione e nel ripudio della guerra. Perciò non si tratta di parteggiare per una fazione e per i suoi atti o misfatti, ma per l'idea, per quanto errata ne sia l'attuazione [151].

Il segno è quindi la *partecipazione*, non la *rivoluzione*. Si potrebbe obiettare che il pessimismo dell'*Idea di una storia universale* nasca dal *fatto* che nel 1784 nulla è ancora accaduto; ma questa prova fattuale rischierebbe di cadere nell'errore che Kant stesso desidera evitare. È più corretto interpretare tale pessimismo in relazione ad un altro *fatto* o meglio alla sua incompleta tematizzazione all'epoca dell'*Idea*: è il *fatto della ragione* a dare il criterio della speranza razionale e la chiave ermeneutica con cui giudicare la storia. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, coeva all'*Idea*, l'incondizionatezza della legge morale non è ancora posta con il rigore della *Critica della ragion pratica* del 1788. Perciò solo nel successivo *Detto comune* si può già parlare di ragioni morali per schierarsi a favore del progresso e per condannare i lamenti sulla deca-

---

[150] "D'altra parte si danno ragioni per affermare che la specie umana, nel suo insieme, ha realmente progredito nei tempi nostri, nel senso morale, in confronto alle epoche anteriori [...]", I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 277, AA, VIII, 310.

[151] Cfr. I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 285-86, AA, VII, 84.

denza, che secondo Kant sono piuttosto frutto della sproporzione tra ciò che si è fatto ed il cammino infinito da compiere [152].

Se finora sono state poste a tema le condizioni di possibilità del progresso, Kant passa ai *mezzi* per *conservarlo* ed *accelerarlo*; qui non basta ciò che facciamo – cita ad esempio l'educazione della gioventù – oppure i metodi usati. Al cospetto di un compito che appare troppo grande per l'uomo, è fondamentale ciò che la *natura*, *costringendoci*, opera *in noi e con noi* sotto forma di *Provvidenza*: una *sapienza somma* che agisce in vista dello scopo predetto [153]. Ciò consente di circostanziare alcuni argomenti emersi dall'analisi appena condotta. Nonostante i guadagni della fondazione pratica e nonostante il raccordo tra questi ed il piano empirico, tentato nella teleologia della *Critica del Giudizio*, come negli scritti dei primi anni '80 il motore del progresso non sta nelle decisioni dell'uomo [154]. Che si ricorra alla natura, ad un legislatore umano o a quello divino, Kant affronta il problema dell'*autonomia* morale della *specie* attraverso l'*eteronomia* e così finisce per cancellare la differenza qualitativa tra le due [155]; si può mostrare come in tale prospettiva l'uomo non progredisca *nonostante*, ma *grazie* agli stimoli sensibili. Nella kantiana filosofia della storia l'uomo, che conosce in sé l'*universale* della legge pratica come un *fatto della ragione,* ha bisogno degli ostacoli al dovere per produrre una tendenza *generale* nella serie degli eventi, dalla cui composizione esteriore sperare la nascita di un'unità morale universale

---

[152] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 277, AA, VIII, 310.

[153] Cfr. *ibid*. Si legge nell'*Antropologia*: "La provvidenza [*Vorsehung*] significa appunto questa saggezza che noi scopriamo con ammirazione nella conservazione della specie degli esseri organici, che lavora continuamente alla loro distruzione e tuttavia li conserva, senza però ammettere in questa provvidenza un principio superiore a quello che ammettiamo per la conservazione di piante e animali", I. KANT, *Antropologia*, cit., p. 752, AA, VII, 328.

[154] Cfr. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 124 sgg., AA, VIII, 18 sgg. e pp. 134-35, AA, VIII, 27.

[155] Su autonomia ed eteronomia cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 170, AA, V, 33 e p. 181, AA, V, 43. Anche nelle pagine finali dell'*Antropologia* la questione del progresso morale legato alle istituzioni civili è riportata al problema della *specie*, cfr. I. KANT, *Antropologia*, cit., pp. 754-55, AA, VII, 331.

degli intenti [156]. Ciò potrebbe essere accettato nell'orizzonte fondativo della *Critica della ragion pura* – in cui si parla di un Dio *garante* della validità delle leggi morali [157] – o nella fase di transizione della *Fondazione della metafisica dei costumi*; ma non lo è più dopo la *Critica della ragion pratica*. Ormai non si comprende come ciò che agisce all'esterno possa modificare l'*indipendente* libertà della ragione [158].

In ultima analisi negli anni del *Detto comune* si potrebbe addirittura pensare ad un acuirsi della tensione aporetica del pensiero kantiano, che anche nella prospettiva di una comunità etica pone espressamente Dio come *legislatore supremo* e *scrutatore dei cuori* e cioè come *sovrano morale del mondo* [159]. In tale comunità, che rappresenta il culmine di una fondazione pratica, la contrapposizione tra *universalità razionale* e *particolarità empirica* sfocia in un ricorso al concetto di libertà come *subordinazione* della seconda alla prima, riproponendo nel cuore dell'etica lo spettro di una sottomissione *eteronoma* e gettando sul *popolo di Dio* l'ombra di un meccanismo di *interiorizzazione della subordinazione universale* [160]. Nel ricorso al Dio legislatore c'è il rischio di una *dialettica*

---

[156] Per un esame di questa aporia, colta nella *Religione nei limiti della semplice ragione* in rapporto alla costituzione del *regno di Dio in terra*, cfr. A. HOMANN, *La* Città del Sole*: Reich Gottes auf Erden oder* 'ein bloßes Fetischmachen'*?*, in M. STÄDTLER, *op. cit.*, p. 235 sgg.

[157] "La ragione non può far a meno di ammettere un tal creatore e reggitore, assieme alla vita in un mondo futuro, a meno che non voglia ravvisare nelle leggi morali vane chimere; perché, in mancanza di quel presupposto, verrebbero meno le conseguenze necessarie che la ragione connette a quelle leggi", I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 611, AA, III, 526-27.

[158] Posto, con la *Metafisica dei costumi*, che la libertà dell'arbitrio è in senso negativo l'*indipendenza* dalla determinazione degli impulsi sensibili e che, in senso positivo, la libertà è *facoltà della ragion pura di essere per se stessa pratica* (cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 14, AA, VI, 213-14) e posto ancora che i *doveri di virtù* si distinguono da quelli *di diritto* in quanto nei primi la costrizione è liberamente e riflessivamente imposta dal soggetto a se stesso, mentre nei secondi la costrizione è esterna (cfr. *ivi*, p. 232, AA, VI, 383), la questione dell'influsso e del progresso è tutt'altro che pacifica.

[159] Cfr. I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., pp. 424-25, AA, VI, 99.

[160] Cfr. D. MEYFELD, *op. cit.*, p. 151 sgg.

del depotenziamento della morale nel mondo [161], che invece di superare rende ancor più necessaria l'azione di una Provvidenza o Natura. Infatti la sua costrizione impone solo determinati comportamenti e cioè una risposta dell'uomo in termini di *adattamento* [162] e, in linea con la *Critica del Giudizio*, avvia il progresso *culturale* all'interno della società; ma se l'iniziativa viene sottratta all'uomo e l'azione *esterna* diventa azione *dall'*esterno, è tradito il carattere originario della libertà [163].

Kant concede troppo alla visione *escatologica* di un corso dei fatti *provvidenziale*, decisivo per dispiegare la libertà stessa e portare la salvezza; scrive nel *Detto comune*: "È solo dalla *Provvidenza* che possiamo aspettarci un risultato che abbracci il tutto e dal tutto discenda alle parti, mentre al contrario gli uomini nei loro *disegni* muovono dalle parti e solo ad esse si limitano costantemente: al tutto come tale, troppo grande per essi, possono pervenire colle loro idee, ma non possono influire su di esso: tanto più che, contrastando tra loro nei loro disegni, difficilmente potrebbero unirsi con libero proposito per tale scopo" [164]. Resta difficile da accettare che l'*individuo*, il quale reca in sé la legge universale, si smarrisca nella sommatoria della propria *specie*; per progredire moralmente, ha bisogno degli impulsi naturali, *ostacoli* al dovere [165], invece che della ragione altrui; essa finisce addirittura per corromperlo non appena se la trovi accanto [166] e, quando si compone in una pluralità di soggetti, è incline al dispotismo se si esprime democraticamente. Per trovare se stessa, la *legislatrice* ragione

---

[161] Cfr. C. IBER, *Religion als Ideal einer wirkmächtigen Moral bei Kant*, in M. STÄDTLER, *op. cit.*, p. 108.

[162] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 277, AA, VIII, 310.

[163] Kuhne sottolinea questa inconseguenza attraverso la scissione dell'uomo tra *fine ultimo* della natura e *scopo finale* nel dominio puramente pratico, posta nella *Critica del Giudizio*, cfr. F. KUHNE, *Zum Verhältnis von Moral und Religion*, in M. STÄDTLER, *op. cit.*, p. 111 sgg.

[164] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 277, AA, VIII, 310.

[165] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 228, AA, VI, 380.

[166] Cfr. I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 418, AA, VI, 93-94.

umana deve *estraniarsi* e passare attraverso la natura, deve *disumanizzarsi* e *reificarsi*: nei termini del criticismo deve *non essere più ragione*.

La nascita della società civile si inserisce in questo quadro come figura fondamentale; nel *Detto comune* si ribadisce che i mali e la violenza spingono gli uomini a cercare una tutela nell'ordine giuridico della *costituzione civile* e che la guerra farà altrettanto con gli Stati, che dovranno entrare *loro malgrado* in una *costituzione cosmopolitica* [167]. Si tratta di un'evidente ripresa dell'*insocievole socievolezza* della citata *Idea di una storia universale*, opera in cui Kant ricorre ad un *disegno della natura* che dia un senso alla storia degli uomini i quali, per quanto sta in loro, procedono senza un piano [168]. Ciò accade anche tra gli Stati, che prima o poi saranno costretti ad entrare in una *grande federazione* o *foedus amphyctionum*, in cui si possa sperare nella tutela della sicurezza e del diritto in base ad una forza collettiva e ad una decisione comune [169]. Sempre nell'*Idea* Kant sostiene che la condizione dei barbari, che non contempla alcuna *finalità*, impedisce il progresso e ciò rischia di riprodursi su un piano diverso anche per la *libertà selvaggia* degli Stati; quindi una *storia filosofica* dovrebbe svelare il *piano occulto* della natura, che persegue il *fine supremo* di una *costituzione politica perfetta* internamente ed esternamente e cioè, in ultima analisi, un *ordinamento cosmopolitico* con cui *sviluppare le nostre facoltà* [170]. L'argomento è presente anche nella *Critica* del *Giudizio*, dove il pieno sviluppo del quadro teleologico, sopra considerato, tende alla costruzione di un *tutto cosmopolita* del sistema di Stati [171] e, quasi contemporaneamente al *Detto comune*, è affrontato

---

[167] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 278, AA, VIII, 310.

[168] Cfr. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 124 sgg., AA, VIII, 18 sgg.

[169] Cfr. *ivi*, pp. 131-32, AA, VIII, 24-25. Il *foedus Amphyctionum* torna nella *Metafisica dei costumi* in rapporto alla costruzione di una confederazione revocabile che impedisca ai membri di ricadere in uno stato di guerra, I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 180, AA, VI, 344.

[170] Cfr. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., pp. 133-34, AA, VIII, 26-27.

[171] Cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 402, AA, V, 432.

nella *Religione nei limiti della semplice ragione*. In questo caso rientra nella riflessione sul *male radicale* nell'uomo e, rispetto alle relazioni internazionali, conduce all'argomento del *chiliasmo filosofico*, inteso come speranza nella *pace perpetua* attraverso una lega dei popoli come repubblica mondiale (*Völkerbund als Weltrepublik*) o confederazione di Stati (*Staatenverein*) [172]. Nella successiva *Pace perpetua*, sempre all'insegna del cosmopolitismo, il secondo ed il terzo articolo definitivo pongono rispettivamente le condizioni per un *diritto internazionale basato su una federazione di liberi Stati* e per un *diritto cosmopolitico limitato alle condizioni di un'ospitalità universale* [173]. Le due prospettive sono fondate nel Primo supplemento, relativo alla *garanzia* della pace fornita dalla *grande artefice Natura* o *Provvidenza*; essa *costringe* l'uomo a fare ciò che invece *dovrebbe* secondo la legge della libertà e determina l'unione civile, operando nel diritto pubblico o interno, in quello internazionale ed in quello cosmopolitico [174].

Perciò il cosmopolitismo si profila non come *uno* degli eventi politici, ma come loro *orizzonte* [175] e l'ulteriore, difficile compito che Kant deve affrontare è l'articolazione di questo plesso, che dovrebbe racchiudere gli elementi, senza annullarli in un'identità forzosa. Nelle opere citate l'autore rappresenta la morfologia dell'intero cosmopolita come un analogo della struttura gerarchica dello *ius civitatis*; però teme ancora l'impreparazione degli uomini ad un simile compito e riconosce il valore ancipite di questa condizione, sulla quale scrive nel *Detto comune*: "siccome un tale sta-

---

[172] Cfr. I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., pp. 354-55, AA, VI, 34.

[173] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 297 sgg., AA, VIII, 354 sgg.

[174] Cfr. *ivi*, p. 306 sgg., AA, VIII, 360 sgg.

[175] Nella *Conclusione* dei *Princìpi metafisici della dottrina del diritto* scrive Kant: "Questo trattato di pace universale e perpetuo non costituisce soltanto una parte, ma tutto lo scopo finale della dottrina del diritto considerata entro i limiti della semplice ragione", I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 194, AA, VI, 355. E significativamente, nell'*Antropologia*: "una società civile universale [*weltbürgerliche*] (*cosmopolitismus*) [...] in sé irraggiungibile, non è un principio costitutivo (che permetta di attendere una pace durevole nel mezzo delle azioni e delle reazioni più violente degli uomini), ma solo un principio regolativo", I. KANT, *Antropologia*, cit., p. 755, AA, VII, 331.

to di pace universale (come è avvenuto più volte tra gli Stati assai grandi) è per altro aspetto ancora assai pericoloso per la libertà, potendo originare il più orribile dispotismo, questa necessità dovrà portarli [*scil.* gli Stati] non a una comunità cosmopolitica sotto un unico sovrano, ma a una condizione giuridica di *federazione* [*Föderation*] sulla base di un *diritto internazionale* stabilito in comune [*gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht*]" [176]. Coeva al *Detto comune*, completando la riflessione sul chiliasmo filosofico, la *Religione nei limiti della semplice ragione* contrappone la repubblica mondiale, come repubblica di popoli liberi confederati (*Republik freier verbündeter Völker*), alla monarchia universale (*Universalmonarchie*), il mostro in cui trionfa il dispotismo [177] e che è al centro di un progetto precedentemente tracciato von Justi [178]. In tal senso, tornando alla citata valenza di orizzonte, si può parlare di cosmopolitismo come *concetto limite*, spartiacque tra la dispersione (anarchica) del sistema mondo e la sua implosione (dispotica) [179].

Il problema è vedere che forma Kant riesca a dare all'unità giuridica internazionale ed a quali condizioni, con quale grado di coerenza la concepisca. Anche i brani citati dalla *Religione* contri-

---

[176] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 278, AA, VIII, 311.

[177] Cfr. I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., pp. 354-55, AA, VI, 34. Secondo Brandt nella fase che precede la *Pace perpetua* (1795) Kant sostiene ancora una teoria *inconseguente*, per la quale si eviterebbe la guerra e si costruirebbero repubbliche solo a prezzo di ridurre gli Stati confederati a province e perciò "la pace si realizzerebbe solo nel cimitero della pace di un dispotismo", R. BRANDT, *Vom Weltbürgerrecht*, in O. HÖFFE (hrsgg. von), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995, p. 139, tr. mia.

[178] Cfr. J.H.G. VON JUSTI, *Beweiß, daß die Universalmonarchie vor die Wohlfahrt von Europa und überhaupt des menschlichen Geschlechts die größte Glückseligkeit wirken würde*, in *Gesammelte Politische und Finanzschriften über wichtige Gegenstände der Staatskunst, der Kriegswissenschaften und des Cameral- und Finanzwesens*, Bd. II, Kopenhagen und Leipzig 1761 (Nachdruck, Aalen 1970), p. 235 sgg.

[179] Con una procedimento *dialettico* Kant pone addirittura nel dispotismo universale le condizioni di una disgregazione, che conduce all'anarchia, cfr. I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 354, AA, VI, 34. L'argomento è ripreso anche nel Primo supplemento della *Pace perpetua*, cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 313-14, AA, VIII, 367.

buiscono a descrivere il dispotismo universale e la costituzione cosmopolitica soprattutto come *tipi* o *ideali* che valgono, rispettivamente in negativo ed in positivo, per valutare la condizione presente e per guidare gli sforzi dell'uomo [180]. Poiché egli non è pronto per la seconda e rischia di cadere nel primo, anche il *Detto comune* vede nella federazione l'unica via percorribile, a patto che i sovrani, *dei della terra*, si conducano nella convinzione che la repubblica sia possibile e che la natura operi *in sussidio* nel costringere i renitenti [181]. Nel *Detto* il cammino verso la *federazione* parte dalla tendenza degli Stati ad ingrandirsi e danneggiarsi reciprocamente; le spese militari crescono e con loro il debito pubblico, fino a quando le cose si fanno insostenibili. È allora che l'*impotenza* farà quello che non è stata capace di fare la *buona volontà*; l'organizzazione dello Stato diverrà tale, che la decisione sulla guerra e sui costi umani e monetari spetterà a coloro che li sostengono e non a chi detiene il potere. E ciò presuppone la realizzazione dell'idea del patto originario [182]. Purtroppo Kant sorvola sulle implicazioni del suo richiamo all'*impotenza*, su cosa accada dietro la spinta della natura e, con sibillina impersonalità, dice che lo Stato *sarà organizzato* nel modo auspicato; però non si sa da chi o come. L'insistere di queste pagine sull'eteronoma spinta della Provvidenza [183] è in antitesi con il riformistico richiamo alla ragione della pietra di paragone, la cui idealità punta sulla libera iniziativa di governanti, "regola di condotta per sovrani liberi da coazione" [184]; è

---

[180] A titolo di esempio cfr. M. MORI, *Pace perpetua e pluralità degli Stati in Kant*, in AA.VV., *Kant politico a duecento anni dalla 'Pace perpetua'*, Pisa-Roma 1996, p. 52 sgg.

[181] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., pp. 280-81, AA, VIII, 312-13.

[182] Cfr. *ivi*, pp. 278-79, AA, VIII, 311.

[183] "Non è fuori di luogo per le aspirazioni morali e per le speranze degli uomini [...] affermare che si attendono dalla *Provvidenza* le circostanze favorevoli a tale scopo, e pensare che essa permetterà di conseguire quel fine che l'*umanità*, considerata nell'insieme delle sue generazioni, si propone per il raggiungimento della sua destinazione ultima mediante il libero uso delle sue forze, per quel che esse possono valere; a ciò i fini degli *uomini*, considerati singolarmente, contrastano", *ivi*, p. 279, AA, VIII, 312.

[184] *Ibid.*

questo il presupposto per il progresso, *anche in senso morale*, delle prossime generazioni [185].

Il fine che Kant indica all'umanità è la pace universale, un risultato impossibile con la fragile *politica europea dell'equilibrio* [186] e ottenibile solo attraverso un "diritto internazionale fondato su pubbliche leggi sostenute dalla forza, alle quali ogni Stato dovrebbe sottomettersi (ad analogia del diritto civile o pubblico, cui i singoli individui si sottopongono)" [187]. Si giungerebbe così ad una "repubblica universale dei popoli [*allgemeiner Völkerstaat*], al cui imperio tutti gli Stati particolari dovrebbero liberamente sottoporsi per obbedire alle sue leggi" [188] e che va considerata possibile, in ossequio all'imperativo della ragione ed all'adagio che figura nel titolo del *Detto comune* e nella sua conclusione [189]. Né in questo caso, né altrove viene aggiunto molto altro sulla struttura e sulle procedure necessarie a compiere questo cammino; tuttavia, cogliendo lo *spirito* del progetto kantiano, voci autorevoli ritengono che si possa parlarne complessivamente come di un pacifismo *giuridico*; esso pone l'esigenza di una cornice coerente per le relazioni degli attori coinvolti e prelude ad un *pacifismo politico*, il quale dovrebbe realizzarsi attraverso la forma *repubblicana* – o *rappresentativa* – del governo statale [190].

La rapidità e la sapiente reticenza di Kant rendono necessario saggiare il collegamento tra le premesse e gli obiettivi del suo discorso. Restando all'analogia con la nascita della società civile, agli

---

[185] Un progresso che, in ultima analisi, poggia non sull'amore per la posterità, ma su quello di un'epoca verso se stessa, cfr. *ibid.*, AA, VIII, 311.

[186] Sulla nascita e lo sviluppo della politica europea dell'equilibrio cfr. A.M. BETTANINI, *Il sistema degli Stati europei dal 1492 al 1815*, in E. ROTA (a cura di), *Questioni di storia moderna*, Milano 1951, p. 299 sgg. e cfr. R. QUAZZA, *La politica dell'equilibrio. Le guerre di successione e dei sette anni*, in E. ROTA, *op. cit.*, p. 530 sgg.

[187] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 280, AA, VIII, 312.

[188] *Ibid.*

[189] Scriverà alla fine dell'opera: "Pertanto rimane vera anche dal punto di vista cosmopolitico l'affermazione: ciò che vale in teoria in virtù di certi princìpi della ragione, vale anche nella pratica", *ivi*, p. 281, AA, VIII, 314.

[190] Cfr. N. BOBBIO, *Prefazione*, in I. KANT, *Per la pace perpetua*, a cura di N. Merker, Roma 2003, p. 18.

individui ed agli Stati si pone il problema di abbandonare una condizione naturale di guerra per avviare una coesistenza pacifica; ad entrambi i livelli si tratterebbe di porre in essere un *ordine giuridico*, nel quale siano fatti salvi i princìpi della *libertà*, dell'*uguaglianza* e dell'*indipendenza* dei soggetti-Stati coinvolti [191]. Ma si può notare che proprio a partire da questi tre fattori, già discussi nella seconda sezione del *Detto comune*, si produce una divaricazione tra i due scenari. Il diritto traduce in forma pubblica e tutela lo *status ontico e deontico* della persona, dotata di prerogative originarie in base alla sua natura morale; è in vista di tale originarietà ed indisponibilità da parte del soggetto stesso – o di terzi – che tale figura può essere considerata come una forma *sovrana*: il diritto consente il passaggio da una *sovranità interna* ad una *esterna* della persona [192]. Se da ciò si considera che, proprio in rapporto al *diritto delle genti*, Kant parla di *personalità morale dello Stato* [193], è evidente la sua ripresa della funzione paradigmatica del soggetto per l'unità statale [194]. Anche nella fondazione kantiana opera quel tratto fondamentale del potere moderno, che consiste nel *dare forma* al *soggetto collettivo* attraverso l'istituto della *rappresentanza*, fondata sul concetto di individuo [195]. È una tradizione che inizia con Hobbes, il quale pone in essere una *rappresentanza che assorbe*, riassume e fonda tutto ciò che la circonda e che decreta la fine del tradizionale rappresentante come *parte* che sta per il *tutto*; una logica che Vattel (annoverato dallo stesso Kant tra

---

[191] Su tale analogia cfr. V. GERHARDT, *Immanuel Kants Entwurf 'Zum ewigen Frieden'*, Darmstadt 1995, p. 91 sgg.

[192] Cfr. F. SCIACCA, *op. cit.*, p. 72.

[193] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 179, AA, VI, 343.

[194] Sullo Stato come persona sovrana, dotata di una vera personalità giuridica, cfr. C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum Europaeum*, Köln 1950; tr. it., *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello 'Jus Publicum Europaeum'*, Milano 1991, p. 170 sgg. e cfr. G. MIGLIO, *L'unità fondamentale di svolgimento dell'esperienza politica occidentale* (ed. or. 1957), in *Le regolarità della politica. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi*, vol. I, Milano 1988, p. 327 sgg.

[195] Cfr. G. DUSO, *Genesi ed aporie dei concetti della democrazia moderna*, cit., pp. 124-25.

chi giustifica la guerra d'aggressione [196]) coagula intorno alla figura del monarca [197] ed esplicita in rapporto al diritto delle genti [198].

Tra il XVIII ed il XIX secolo i concetti di libertà civile e politica sono investiti da una trasformazione radicale, che colpisce l'idea consolidata di una loro titolarità circoscritta allo Stato sovrano monarchico, soggetto *monopolista* all'interno così come nel diritto internazionale; una titolarità esclusiva la quale, nel pur variegato panorama del giusnaturalismo, costituisce il presupposto per uno *ius gentium*, che interviene a regolare i rapporti tra macrosoggetti indipendenti [199]. In questa nuova fase si punta a trasferire le predette libertà all'individuo, che in precedenza è stato *centro di imputazione solamente di quella morale* [200] ed in tal modo si *inasprisce il contrasto tra sovranità e libertà* [201], che nelle prime esperienze costituzionali segna il tentativo di congiungere il potere politico e l'istanza di garanzia dei *diritti* individuali [202].

---

[196] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 298, AA, VIII, 355.

[197] Cfr. H. HOFMANN, *op. cit.*, pp. 391-92.

[198] Cfr. R. KOSELLECK, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogene der Bürgerlichen Welt*, Freiburg-München 1959; tr. it., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna 1972, p. 40 sgg.

[199] Cfr. M. MORI, *op. cit.*, p. 37. La libertà, osserva Klippel, diviene qualità di chi è al potere e l'obbedienza dovere del suddito; talvolta questa prerogativa, viene indicata come *libertas civilis*, D. KLIPPEL, *Libertas VI. Der politische Freiheitsbegriff im modernen Naturrecht (17./18. Jahrhundert)*, in O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK (hrsgg. von), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. II, Stuttgart 1994, p. 474.

[200] Cfr. V. FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio*, cit., p. 170.

[201] "Wolff ha posto esplicitamente che la libertà civile può essere qualità di un intero popolo, ma non di un individuo; la libertà dell'individuo egli la può intendere solo come resto di quella naturale. Il mutamento del titolare della libertà civile significa senz'altro un inasprimento del contrasto tra sovranità e libertà", D. KLIPPEL, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte*, cit., p. 60, tr. mia. Sulla *libertà politica* Klippel scrive successivamente: "Mentre Justi intende ancora come libertà politica la libertà dello Stato nelle relazioni con altri Stati, la sua indipendenza [...], questa combinazione, sotto l'influsso delle teorie sulla sovranità popolare, si lega in modo sempre più stretto alla forma di Stato e di governo ed indica la libertà repubblicana", *ivi*, p. 150, tr. mia.

[202] Con conseguenze decisive anche per l'evoluzione democratica della sovranità stessa, cfr. G. DUSO, *Genesi ed aporie dei concetti della democrazia moderna*, cit., p. 111.

Non si tratta di una semplice reinterpretazione degli equilibri politici entro i confini dello Stato. La comparsa dell'individuo come concorrente della monarchia nella titolarità dei diritti ha delle ricadute sui legami internazionali; ne è esempio la versione del *diritto cosmopolitico* fornita nella *Pace perpetua*, dove sono presi in considerazione i rapporti tra Stati e *sudditi* di altri Stati [203]. Si tratta già di una proposta notevole [204]; ma credo che la sua *ratio* possa condurre ben oltre. Poiché si è nel campo dell'incondizionata doverosità *teorica*, il diritto dell'umanità potrebbe condurre al completo ripensamento della figura del Terzo articolo definitivo, invertendone i termini nella forma di uno Stato sovrano, che si presenta come *ospite* al cospetto di un popolo mondiale. Al *diritto di visita*, *che spetta a tutti gli uomini in virtù del possesso comune della superficie terrestre* [205], Kant associa e sovrappone quella storica concrezione di potere che è lo Stato, il quale *in futuro* dovrebbe farsi suddito dello Stato superiore e che *per ora* è in predicato di entrare nel legame federativo, che ne è il *surrogato* [206]. Il cosmopolitismo del Terzo articolo sembra la conseguen-

[203] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 291, AA, VIII, 349. Cfr. V. GERHARDT, *op. cit.*, 106. Marini considera come vera e propria parte dedicata al diritto cosmopolitico quella contenuta nel Secondo articolo definitivo della *Pace perpetua*, incentrato sulla costituenda repubblica mondiale come superamento dello *ius gentium*. Tale interpretazione comprime il ruolo assegnato all'*universale ospitalità* nel Terzo articolo, che pure reca nell'intestazione il riferimento esplicito al diritto cosmopolitico, cfr. G. MARINI, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, in AA.VV., *Kant politico a duecento anni dalla 'Pace perpetua'*, cit., p. 7.

[204] In merito cfr. R. BRANDT, *Vom Weltbürgerrecht*, in O. HÖFFE (hrsgg. von), *Immanuel Kant.* Zum ewigen Frieden, Berlin 1995, p. 133 sgg. e P. KLEINGELD, *Kant's Cosmopolitan Law: World Citizenship for a Global Order*, in "Kantian Review", 2, 1998, p. 72 sgg.

[205] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 302, AA, VIII, 358.

[206] Parlando per bocca di uno Stato che cerca la garanzia della pace, pur rifiutando un'autorità sovrana superiore, Kant scrive: "allora non si può comprendere su che cos'altro io voglia fondare la garanzia del mio diritto, se non sul surrogato dell'unione in società civile, cioè sulla libera federazione, che la ragione deve associare necessariamente al concetto del diritto internazionale, se si vuol dare a questo un qualche significato", *ivi*, p. 300, AA, VIII, 356.

za della rinuncia alla repubblica universale e poi della provvisorietà federale: surrogato del surrogato. Non è più concepito come principio, come criterio ispiratore per l'evoluzione ed il superamento del diritto internazionale, ma ne diviene un caso particolare. Sorge il dubbio che da un lato si tratti di un regresso rispetto al cosmopolitismo del *Detto comune*, riferito ad una repubblica universale dei popoli (che dev'essere considerata valida in teoria [207]) e che dall'altro la *Pace perpetua* non faccia che portare ad evidenza le pesanti ipoteche di una *praxis* politica, che fin dall'opera del '93 Kant non riesce a mascherare con lo sfarzo dei princìpi.

È probabile che la tradizionale idea di un *consenso popolare virtuale* alle leggi dello Stato agisca per Kant da camera di compensazione, mantenendo la suddetta contrapposizione di sovranità e libertà ad uno stadio latente; in quest'*incomunicabilità* artificiosa tra razionalità del potere e partecipazione politica pluralistica si perpetua l'impossibilità di un raccordo proficuo tra istituzioni (intese come *ampliamento della soggettività morale*) e popolo come soggetto attivo e capace di esercitare una funzione politica di iniziativa e di controllo [208]. Questa divaricazione si consolida allorché il sovrano, da titolare *ideale*, diviene *ipostasi* dell'individualità da cui trae origine; al consenso presumibile – anzi *presunto* – con cui Kant crede di contenere la spinta al cambiamento, si aggiunge la valvola di sicurezza dell'intangibilità del potere costituito.

La rinuncia ad una lettura coerente della terna uomo-suddito-cittadino impedisce un esito democratico del programma politico e si ripercuote anche a livello internazionale; di fatto Kant conserva allo Stato una *libertà politica* esclusiva che corrisponde alla citata prerogativa dei sovrani e che si configura come indipendenza rispetto agli altri Stati, con cui si trova in una condizione di natura, in quanto priva di un'istanza superiore e di un diritto positivo. Quindi la libertà politica nel diritto dei popoli si attua solo a patto che venga meno l'uguaglianza, intesa come *subordinazione* a leggi uguali per tutti gli Stati; l'idea di un tale diritto resta debitrice, no-

[207] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 281, AA, VIII, 313.

[208] Cfr. V. FIORILLO, *Autolimitazione razionale e desiderio*, cit., p. 69 e p. 269.

nostante tutto, della versione tradizionale, *atomistica* del giusnaturalismo[209]. Cedendo proprio in termini di rigore rispetto ai princìpi della pura ragione, Kant non riesce a concepire un'estensione coerente e rigorosa del diritto pubblico, che pure intende come "sistema di leggi per un popolo, ossia per una pluralità di uomini *o di popoli* che, stando tra di loro in un rapporto di influenza reciproca, abbisognano di uno stato giuridico sotto una volontà che li congiunga"[210]; ciò comporta una posizione piuttosto *sfumata* sull'obbligo di entrare nella condizione giuridica, obbligo che invece nel diritto statuale è oggetto di un postulato[211]. Benché nella *Pace perpetua* si auspichi la formazione del predetto legame federativo, seppure come forma provvisoria in vista di una repubblica universale[212], nemmeno qui viene sciolta con chiarezza la contrapposizione tra la sovranità statale e la sua rinuncia in uno Stato di popoli; quando Kant ne parla nel *Secondo articolo definitivo*, sembra che alternativamente ne dia una semplice enunciazione[213], che ironizzi sulla *maestà* che rifiuta di sottoporsi a coazione[214] e che infine accetti l'assunto base del diritto internazionale sull'impossibilità di una costrizione ad uscire dallo stato di natura, dato che gli Stati sono già una condizione civile[215]. Kant non si sottrae alla petizione di principio di quest'ultima logica[216] e, come per lo Stato

---

[209] "Da Hobbes a Leibniz fino a Kant [...], tutti i più celebri autori affermano che gli Stati secondo il diritto internazionale vivono gli uni di fronte agli altri nello stato di natura come 'persone morali' [...]. Si può vedere in ciò una situazione anarchica, ma assolutamente non una situazione priva di diritto", C. SCHMITT, *Il Nomos della terra*, cit., p. 173.

[210] I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 139, AA, VI, 311, corsivo mio.

[211] Cfr. *ivi*, p. 134, AA, VI, 307 e p. 140, AA, VI, 312. In merito cfr. M. MORI, *op. cit.*, p. 36.

[212] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 301, AA, VIII, 357.

[213] Cfr. *ivi*, p. 297, AA, VIII, 354.

[214] Cfr. *ibid*.

[215] Cfr. *ivi*, p. 299, AA, VIII, 355.

[216] Decisa è la critica di Bobbio, che parla di una *pura petizione di principio* in rapporto alla presunta contraddizione tra sovranità interna e rinuncia a quella esterna, dato che, per Bobbio, i due ambiti possono senz'altro essere tenuti distinti, cfr. N. BOBBIO, *Prefazione*, cit., p. 15. Se, in base ad una nota interpretazione del diritto internazionale kantiano, si legano lo *Stato dei popoli* o *repub-*

imperfetto, fa della provvisorietà federale una condizione stabile. Nonostante gli accenti critici alla maestà ed allo splendore del suo comando, l'*ipostasi* sovrana della monarchia produce uno sbarramento; impedisce l'entrata degli uomini in una condizione civile, che superi le statalità nazionali in uno Stato mondiale, il quale, per questo motivo, può essere temuto come un dispotismo monarchico universale.

L'idea *federale* kantiana, dal grado intermedio della *federazione* fino al cosmopolitismo, punta sul meccanismo di controllo interno fornito dal *contratto originario*, la cui struttura concettuale è stata già sinteticamente indicata e che consentirebbe di evitare la proliferazione delle guerre; nel *Detto comune* è scritto che esso "indica quale deve essere il rapporto tra gli uomini e gli Stati e che raccomanda [...] questa massima: di condursi sempre nei loro conflitti in modo che una siffatta repubblica universale dei popoli venga preparata e sia considerata possibile (*in praxi*) e tale da *poter esistere*" [217]. Tuttavia a livello internazionale il *contratto sociale* si arresta allo stadio che il giusnaturalismo chiama patto di associazione (*pactum societatis*) dei soggetti e che solo all'interno viene completato da quello di sottomissione (*pactum subiectionis*), con cui ci si sottopone ad un potere comune [218]. L'uscita dallo stato di natura diviene un evento circoscritto alla nascita dello Stato, un *unicum* a dispetto della pretesa idealità del contratto sociale, che invece dovrebbe esprimerne la valenza di processo mai concluso ed investire letteralmente il piano interstatuale. La condizione ci-

---

blica mondiale (*Völkerstaat, Weltrepublik*), la *lega dei popoli* (*Völkerbund*) e la *monarchia universale* rispettivamente a Stato estremo-minimale, Stato ultra-minimale e Stato mondiale omogeneo, nell'idea di una simile gradazione della *rinuncia* alla sovranità (nella condizione presente per Kant sarebbe ancora opportuno il *surrogato negativo* della *lega dei popoli*), si coglie l'esigenza di mantenere intatte le prerogative dei macrosoggetti, in vista di una repubblica di Stati nella quale godano tutti dei medesimi diritti, cfr. O. HÖFFE, *Völkerbund oder Weltrepublik?*, in ID. (hrsgg. von), *Immanuel Kant.* Zum ewigen Frieden, cit., p. 109 sgg.

[217] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 281, AA, VIII, 314.

[218] "Per quale ragione il progetto kantiano si arresti al primo patto [...] Kant spiega in più luoghi se pure con argomenti non troppo convincenti", N. BOBBIO, *Prefazione*, cit., pp. 14-15.

vile non si amplia e non si sviluppa su iniziativa di tutti i soggetti politici; viene anzi spezzata in due tronconi paralleli, quello *interno* e quello *esterno*, che procedono secondo logiche diverse, non tematizzate in linea di principio. La repubblica universale giusta *in tesi* viene di fatto messa da parte col pretesto dell'entropia autoritaria e ciò che vale *in ipotesi*, la prassi, ha il sopravvento. Come si è visto, non si adduce alcuna argomentazione di principio sulla diversità di trattamento tra il dominio *infrastatale*, legato a dimensioni relativamente piccole, e quello delle grandi estensioni [219]. Non si spiega perché lo Stato, che si è già dimostrato capace di salvare gli individui dalla barbarie, sussumendo le relazioni *interstatali* dovrebbe *necessariamente* andare incontro al fallimento del dispotismo. Non si dice neppure come, in seguito, gli Stati potrebbero restare vivi nella repubblica mondiale, a chi sarebbe conferito il potere e con quali limiti [220]. Gli Stati non sono più la fase di uno sviluppo, l'antecedente di una comunità più ampia in un percorso lineare, ma assolvono la funzione assai di-

---

[219] Cfr. M. MORI, *op. cit.*, p. 34.

[220] In merito è almeno opportuno fare cenno alle posizioni assunte da Fichte e Schlegel dopo la pubblicazione della *Pace perpetua*. Fichte sottolinea dapprima il carattere provvisorio della lega ed afferma la necessità di uno Stato di Stati che dirima le controversie in base a leggi positive, cfr. J.G. FICHTE, *Rezension: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf Immanuel Kants,* in "Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten", 1, IV, 1796, in A. DIETZE-W. DIETZE (hrsgg. von), *Ewiger Friede? Eine deutsche Diskussion um 1800*, Leipzig und Weimar 1989, p. 216 sgg. Successivamente l'autore sostiene l'idea di una confederazione a cui gli Stati aderiscano liberamente, ma conferma il potere coercitivo del nuovo organismo, cfr. J.G. FICHTE, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, Jena-Leipzig 1796; tr. it., *Diritto naturale*, Roma-Bari 1994, pp. 329-30. Schlegel, al contrario, punta sulla non coattività dell'ordine di una repubblica di repubbliche. Critica Kant denunciando la natura empirica del suo concetto di Stato, basato sulla coercizione, e punta su uno Stato ideale in cui la subordinazione e la coazione siano sostituite da un rapporto di uguaglianza assoluta tra soggetti che non siano definiti in base al presupposto della tendenza a violare le leggi; ciò costituisce la base concettuale per tracciare *in grande* l'idea di una repubblica di repubbliche, da cui sia escluso ogni rapporto di potere e di dipendenza, cfr. F. SCHLEGEL, *Versuch über den Begriff des Republikanismus veranlaßt durch die Kantische Schrift 'Zum ewigen Frieden* (ed. or. 1796), in A. DIETZE-W. DIETZE, *op. cit.*, p. 161 sgg.

versa e stabile di primo elemento di un'analogia[221].

Lo Stato *qual è* diventa insuperabile e decreta la fine di ogni pretesa continuità del progresso all'insegna dell'idea. Sembra che Kant non sappia trovare un rimedio alla sua *morte* e che, sotto tale minaccia di estinzione, non riesca ad elaborare un progetto coerente di unione che ritorni ai *popoli*; tale preoccupazione si riflette anche nella vaghezza di un *diritto internazionale stabilito in comune* in vista di un legame federale[222]. Dalla semantica prescrittiva dell'entrata nella condizione civile, che cela la *descrizione* degli Stati, Kant passa alla prudenza nel diritto dei popoli quando finalmente, su base ideale, potrebbe e dovrebbe progettare ciò che non è ancora. Per questo anche nella *Pace perpetua* si deve ricorrere alla speranza che gli eventi persuadano i monarchi, alla *fortuna* che porti *un popolo potente ed illuminato a costituirsi in una repubblica* che con il suo esempio attiri gli altri nell'unione federativa come *surrogato dell'unità civile*[223]; è una speranza che resta impigliata nell'idea del passaggio alla repubblica mondiale, congelato *sine die*, e non si traduce nella forma di uno Stato federale come in Nordamerica[224]. La proposta manca di una chiara definizione della forma istituzionale e, a monte, di un'altrettanto chiara tematizzazione del governo[227]. In termini kantiani non si potrà forse par-

---

[221] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 187, AA, VI, 350.

[222] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 273, AA, VIII, 307. Per un esito analogo cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 297 sgg., AA, VIII, 354 sgg. e pp. 313-14, AA, VIII, 367.

[223] Cfr. *ivi*, p. 300, AA, VIII, 356.

[224] Sul modello federativo americano cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 188, AA, VI, 351; in merito cfr. N. BOBBIO, *Prefazione*, cit., p. 14. Secondo Marini, che punta sull'interpretazione di un *pronome relativo*, l'idea di congresso, che compare nel testo, andrebbe legata *al* invece che dissociata *dal* federalismo americano, cfr. G. MARINI, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua*, cit., pp. 20-21. Tuttavia nel capoverso precedente a quello considerato Kant parla del congresso come una sorta di alleanza e poco dopo ribadisce che si tratta di un'unione revocabile; in termini più generali è proprio la mancata cogenza del congresso a garantirne la funzione in vista di un'unità mondiale statale.

[225] Cfr. M. ALBERTINI, *Premessa*, in ID. (a cura di), *Il federalismo*, Bologna 1979, p. 31.

lare di una condizione di *barbarie*, intesa come potere senza libertà e senza legge, ma in assenza di un potere sovrano non sembra neppure pensabile un coerente superamento dell'*anarchia*, nella quale legge e libertà non sono garantite dal potere [226].

È sull'indeterminatezza che occorre ragionare, perché sembra che da questo *limbo* non ci sia più via d'uscita. La succinta descrizione sembra piuttosto riferita ad una *confederazione*, che si distingue dalla *federazione* per la mancanza di un governo dotato di poteri esclusivi in materia economica ed in politica estera; nella confederazione la sovranità esclusiva resta attribuita ai singoli Stati, determinando il rischio di spinte centrifughe, condizione che viene utilizzata criticamente per descrivere l'antico Impero tedesco. Il suo *confederato*, complicato e in fondo vacillante intreccio [227] è senz'altro presente a Kant ed in tal senso si potrebbero anche comprendere il favore riservato alle forme tradizionali del modello monarchico e del rispetto per l'autorità costituita. Non a caso nell'*Antropologia* si legge che il tedesco "è quello che si adatta più facilmente e nel modo più durevole al governo sotto cui si trova; è estremamente indifferente al desiderio di novità e lontano dallo spirito di opposizione al potere costituito" [228]. Forse è de-

---

[226] Cfr. I. KANT, *Antropologia*, cit., p. 754, AA, VIII, 331 e cfr. C. SCHMITT, *Il Nomos della terra*, cit., p. 173.

[227] Cfr. L. LEVI, *Confederazione*, in N. BOBBIO-N. MATTEUCCI-G. PASQUINO, *op. cit.*, p. 173; sull'argomento cfr. A.M. BETTANINI, *op. cit.*, p. 292 e cfr. M. MORI, *op. cit.*, p. 31. L'Impero tedesco nella seconda parte del XVII secolo appare a Pufendorf come un corpo deforme, addirittura un mostro creato dalla negligenza e dall'ambizione dell'imperatore, dei principi e degli ecclesiastici. Non se ne può parlare come di una monarchia limitata e neppure come di una federazione di Stati e forse la definizione più adatta – prosegue l'autore – sarebbe quella di una via di mezzo, una confederazione in cui la posizione preminente del principe gli conserva la qualità di capo, cfr. S. VON PUFENDORF, *De statu Imperii germanici liber unus*, Genevae 1667; tr. ted., *Die Verfassung des deutschen Reiches*, Stuttgart 1976 (prima ed. 1877), pp. 106-107. La prima edizione latina del testo è pubblicata sotto lo pseudonimo di Severino Monzambano da Verona. Per la nota critica hegeliana all'inconsistente unità giuridico-politica dell'Impero tedesco cfr. G.W.F. HEGEL, *Die Verfassung Deutschlands*, Leipzig 1913 (ed. post. G. Lasson, red. 1799-1802); tr. it., *La costituzione della Germania*, in ID., *Scritti storici e politici*, a cura di D. Losurdo, Roma-Bari 1997, p. 3 sgg.

[228] I. KANT, *Antropologia*, cit., p. 740, AA, VII, 317.

scrivendo se stesso nel tipo umano del suo connazionale che l'autore aggiunge: "In conformità alla sua inclinazione per l'ordine e la regola preferisce sottostare al dispotismo piuttosto che avventurarsi in novità (soprattutto in riforme arbitrarie del governo). *Questo è il suo lato buono*" [229].

3. *Cosmopolitismo antropologico e patriottismo*

Poiché dall'esame della *forma* cosmopolitica kantiana emerge un quadro non certo privo di ambiguità, è opportuno cercare di capire quale ne sia il principio animatore e se anch'esso tradisca analoghe ambiguità di fondo; e visto che l'autore fornisce indicazioni laconiche sul cosmopolitismo bisogna cercare aiuto in altri testi.

Nella *Logica Jäsche*, edita nel 1802, si legge che il concetto cosmico di filosofia (*Weltbegriff* o *in sensu cosmico*), che la individua in un significato cosmopolitico (*weltbürgerliche Bedeutung*), è espresso nella domanda: "Cos'è l'uomo?". Questa verte sull'intero umano e ne riassume altre tre precedenti su cosa si possa sapere, cosa si debba fare e cosa si possa sperare; rispondere al quesito è compito di un'*antropologia* [230]. Una simile scienza va intesa *da un punto di vista pragmatico*, perché si occupa non di una conoscenza fisiologica ovvero naturalistica dell'uomo, ma lo tratta *come fine ultimo di se stesso* e quindi indaga ciò che egli "in quanto essere libero, fa o può fare o deve fare di se stesso" [231]. Si cerca di far fruttare la complessità e le tensioni che le varie sfaccettature dell'esse-

---

[229] *Ivi*, p. 741, AA, VII, 318, corsivo mio. Certo, prosegue Kant, la pedanteria e la scarsa spinta al progresso verso l'uguaglianza dei cittadini dipendono "certamente dalla costituzione politica della Germania" (*ibid.*, AA, VII, 318-19); ma aggiunge subito che la pedanteria è il frutto "della tendenza naturale del tedesco a stabilire fra chi comanda e chi deve ubbidire una scala in cui ogni gradino è stabilito dall'indice di considerazione corrispondente, sicché chi non ha professione, quindi titolo, non è nulla", *ibid.*

[230] Cfr. I. KANT, *Logica*, cit., p. 19, AA, IX, 25.

[231] I. KANT, *Antropologia*, cit., p. 541, AA, VII, 119.

re umano producono sia in termini di fecondità, sia in termini di possibili interferenze e distorsioni. Dunque il cosmopolitismo investe quella sfera pragmatico-mondana in cui vanno poste le condizioni per rivolgersi al fine morale, in base al quale ci pensiamo come membri di un *regno dei fini*[232]; sotto tale aspetto si può dire che la costituzione cosmopolitica del *Detto comune* fonda un diritto internazionale in cui sviluppare le attitudini umane[233].

Visto che per Kant ciò significa conoscenza del mondo (*Weltkenntniß*) ovvero dell'uomo come suo cittadino (*Weltbürger*)[234], ne consegue che per comprenderne il *cosmopolitismo* e la sua proiezione sull'*orbe* terracqueo è importante aver presente il contesto socio-storico e le modalità attraverso cui si costruisce il suo sapere. Significativamente Kant resta fermo al suo punto d'osservazione, come uomo e come scienziato; è un lettore curioso, scrive e tiene corsi di geografia, ma la sua *Weltkenntniß* è libresca[235] e considera Königsberg am Pregel un luogo ideale per capire come vadano le cose: un porto, organi istituzionali, università, commerci. In definitiva "una simile città [...] può essere ritenuta adatta allo sviluppo della conoscenza degli uomini e del mondo anche senza viaggiare"[236]. Insomma per gettare le basi di una costituzione cosmopolitica che sostenga un diritto internazionale e perché questo favorisca l'attuazione dell'*autofinalità* umana, basta vivere in una cittadina della Prussia; sembra abbastanza per delineare la *matrice* di un *regolare progresso nella costituzione politica del nostro continente, che verosimilmente detterà un giorno le leggi a tutti gli altri*[237].

Tuttavia l'uso consapevole di una *lente* prussiana non evita

---

[232] Sul rapporto tra ragion pratica e conoscenza antropologica e la necessità di non identificarle cfr. P. MANGANARO, *L'Antropologia di Kant*, Napoli 1983, p. 56.

[233] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 273, AA, VIII, 307.

[234] Cfr. I. KANT, *Antropologia*, cit., p. 542, AA, VII, 120.

[235] Cfr. P. MANGANARO, *op. cit.*, p. 54.

[236] I. KANT, *Antropologia*, cit., p. 542, AA, VII, 121.

[237] Cfr. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, cit., p. 136 sgg., AA, VIII, 26 sgg.

errori sistematici di rilevazione; poiché, come si è visto, l'uomo considerato in generale (*überhaupt*) è troppo spesso il concittadino o *compatriota* di Kant [238], c'è motivo di chiedersi *se* (per l'analogia tra orizzonte statale e internazionale) l'ipostasi dell'empirico nella purezza metafisica del *criticismo pratico* non colpisca anche il livello planetario. Non va dimenticato che il cosmopolitismo resta legato ad una visione dell'uomo come *complessità*, ma soprattutto al tentativo di abbracciare quest'ultima, elaborandola come un *complesso* secondo princìpi socialmente recepiti. Nel *Detto comune* con il passaggio dalla prima sezione (dedicata a Garve) sulla morale, alla seconda (in risposta ad Hobbes) sulla politica, è già dichiarato ed operante il tentativo di fondere in entrambe *etico-pratico* ed *etico-pragmatico*, ma si è anche visto che la composizione tra i due domini non è armonica. D'altra parte, se ci si concentra su *uomo* d'affari e *suddito*, sembra ancora esserci una certa sovrapponibilità per quanto concerne l'estensione dei rispettivi ambiti; ma il passaggio attraverso l'imbuto della *cittadinanza*, anche quella del cittadino del mondo, finisce per restringere enormemente il numero di coloro che sono dotati dei diritti politici. Così si contravviene al principio secondo cui il *senso cosmico* o *cosmopolitico* della filosofia concerne "la relazione di ogni conoscenza e di ogni uso della ragione umana, al quale, in quanto fine supremo, tutti gli altri fini sono subordinati e nel quale devono raccogliersi in unità" [239]. Le esigenze dell'ordine costituito non si piegano affatto alla dignità umana, che è piena in ognuno; c'è una collisione che Kant può evitare solo trascurandola completamente. Se il *cittadino* è necessariamente *uomo*, non vale il cammino inverso da questo a quello. In altri termini nel *Detto comune* il cosmopolitismo investe ancora l'esercizio di un diritto politico di cui godono in pochi; poiché non si tratta del *regno dei fini* o di quello *di Dio*, la sfera mondiale conserva tutte le limitazioni della vita civile, precedentemente descritta, nessuna delle quali (limiti censitari e forma monarchica) viene espressamente revocata, né per quanto concerne la fase intermedia della *federazione* di Stati, né per

---

[238] Cfr. I. KANT, *Antropologia*, cit., p. 542, AA, VII, 121.

[239] I. KANT, *Logica*, cit., p. 19, AA, IX, 25.

quanto concerne quella matura della *repubblica universale cosmopolitica*. Per quanto si affannino i pretesi esecutori testamentari di Kant, il suo cosmopolitismo è una *pace dei cittadini proprietari*: "Lo stato di pace è l'unico in cui il *mio* ed il *tuo* siano garantiti da *leggi* in una moltitudine di uomini vicini gli uni agli altri [...]" [240]. Ciò conferma l'intero momento giuridico come condizione *complessivamente* previatoria ed immatura; ma questa è cosa nota e Kant stesso non si stanca di ripeterla. Più grave è che l'imperatività morale sia sconfitta da quella positiva giuridica e che il monadismo individuale, che percorre la prima, divenga conclamato e cronico nella forma Stato come *macrosoggetto*, che si nutre delle prerogative dell'individuo ed *istituzionalizza* gli avanzi [241]. Lo Stato si conferma uno strumento così ingombrante del progresso, da trasformarsi in ostacolo insormontabile: è difficile tenerlo, ma non lo si può superare. La natura *pragmatica* della società civile fa piazza pulita del mondo della *pratica* e la sua singolarità prevale sull'unità universale, che tuttavia riecheggia nella legge morale.

Può essere utile anche un ulteriore giro di considerazioni, allargando il punto di vista al panorama culturale di riferimento per Kant [242]. Nel *Detto comune* viene succintamente ricordato il dibattito tra Mendelssohn, che rifiuta il progresso del genere umano, e il massone Lessing, che ne fa il perno della sua interpretazione della storia [243]; la laconica rievocazione dichiara la presenza dei due autori, ma nel contempo occulta la ricchezza della discussione in corso in Germania e soprattutto il debito significativo di

---

[240] I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 194, AA, VI, 354.

[241] Sull'analogia tra Stato ed individuo con riferimento al diritto delle genti cfr. *ivi*, p. 179 sgg., AA, VI, 343 sgg.

[242] In merito cfr. P. KLEINGELD, *Six varieties of Cosmopolitanism in Late Eighteenth Century. Germany*, cit., p. 505 sgg.

[243] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 179 sgg., AA, VI, 343 sgg. Sul dibattito tra Lessing e Mendelssohn a partire dagli anni '50 cfr. N. MERKER, *L'illuminismo etico-politico di Lessing*, in *Marxismo e storia delle idee*, cit., pp. 127-28 e cfr. H. LIEBESCHÜTZ, *Mendelssohn und Lessing in ihrer Stellung zur Geschichte*, in S. STEIN-R. LOEWE (eds.), *Studies in Jewish religions and intellectual history. Presented to Alexander Altmann on the occasion of his 70th birthday*, London 1979, p. 167 sgg.

Kant rispetto al secondo, “la punta più alta del cosmopolitismo tedesco” [244], che non compare più nel seguito dell’opera. Basterà qualche cenno per capirne l’importanza ed aiutare a comporre un quadro più organico del Kant cosmopolita. Il punto d’avvio è costruito dal nesso tra religione, ragione e storia; anche Lessing accetta la rivelazione e ne esclude il carattere soprannaturale, puntando piuttosto su di essa come progressiva manifestazione della ragione e come educazione dell’intero genere umano [245]. Ciò implica un’ulteriore analogia nella morale; tramite l’idea del progresso egli prefigura la tesi kantiana dell’incondizionata accettazione del dovere, escludendo moventi esterni o *patologici*; la persuasione di un *futuro migliore* condurrà l’uomo a *fare il bene per il bene* ed eliminerà dall’orizzonte della vita morale l’idea stessa di un futuro, che sia concepito come serbatoio di *moventi* per le azioni [246]. L’attuarsi progressivo della ragione come evento per l’intera umanità ha inevitabili conseguenze sul piano sociale, che si riconnettono all’argomento della terza sezione del *Detto comune*; in opere come *Nathan il saggio* o nei dialoghi massonici *Enst e Falk* l’interpretazione della storia in senso cosmopolitico si lega ad una visione della società, nella quale a ciascuno è dato di raggiungere la felicità attraverso il bene comune [247]. Lessing si oppone diametralmente alla visione gerarchica e critica di ogni livellamento fornita da Möser [248] e questo confronto consente di torna-

---

[244] G. Ricuperati, *op. cit.*, p. 225.

[245] “Ciò che è l’educazione per il singolo uomo, è la rivelazione per l’intero genere umano. L’educazione è la rivelazione che opera sul singolo uomo; e la rivelazione è l’educazione che ha operato e tuttavia opera sul genere umano”, G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlin 1780; tr. it., *L’educazione del genere umano*, Palermo 1997, p. 209.

[246] Cfr. *ivi*, pp. 239-40. Sulla morale dell’*amore della virtù per la virtù* propugnata nell’*Educazione* cfr. N. Merker, *L’illuminismo etico-politico di Lessing*, cit., p. 125 sgg.

[247] Per un bilancio *sull’escatologia umanitaria e cosmopolita* di Lessing cfr. *ivi*, p. 133 sgg.

[248] Sull’uniformità dei diritti dell’umanità alla base dei progetti costituzionali Möser osserva che in questo modo ci si allontana dalla ricchezza del corso naturale, che sembra un contraltare straordinario all’uniformità del dispotismo, cfr. J. Möser, *Der jetzige Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verordnungen ist*

re al *patriottismo* come linea di faglia tra diverse visioni politiche; affrontando i limiti *nella* e *della* società civile, che separa gli uomini in religioni e popoli diversi, ma che li divide anche all'interno delle stesse nazioni, Lessing scrive: "Auguriamoci ardentemente che in ogni Stato si possano trovare uomini capaci di innalzarsi al di sopra dei pregiudizi del proprio gruppo e di saper determinare esattamente il momento in cui il patriottismo cessa d'essere una virtù" [249]. L'ordine interno ed esterno sono due facce della stessa medaglia e da questa angolazione non si può trascurare il peso della cultura massonica come propulsore del cosmopolitismo; la sua critica ad *una* forma dell'assetto statale si converte nella proposta di un equilibrio superiore e diverso. Per Lessing e per Weishaupt, ad esempio, la struttura sociale dello Stato è un male inevitabile del progresso morale, ma quest'ultimo alla fine lo renderà superfluo [250].

Tale conclusione sintetizza bene l'evolvere del pensiero cosmopolita *prima* e *indipendentemente* da Kant e pone in primo piano

---

der gemeinen Freiheit gefährlich, in *Patriotische Phantasien II*, in *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, hrsgg. von Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Oldenburg 1945, pp. 20-21. Sul confronto tra Lessing e Möser cfr. R. CIAFARDONE (a cura di), *L'illuminismo tedesco*, Torino 1983, pp. 231-32. Merker sottolinea con efficacia i risvolti contraddittori dell'egualitarismo di Lessing (tacciato di giacobinismo da alcuni interpreti) e della struttura elitaria delle logge massoniche, cfr. N. MERKER, *L'illuminismo etico-politico di Lessing*, cit., p. 129 sgg.

[249] G.E. LESSING, *Ernst ud Falk. Gespräche für Freymaüre*r, Wolfenbüttel 1781 (II ed.); tr. it., *Ernst e Falk. Dialoghi massonici*, Foggia 1995, p. 27.

[250] Sullo Stato cfr. A. WEISHAUPT, *Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts*, Frankfurt 1788, in J. HERMAND (hrsgg. von), *Von der Deutscher Republik 1775-1795. Texte radikaler Demokraten*, Frankfurt am Main 1975, p. 251 sgg. e p. 285 sgg.; sul concetto di progresso cfr. A. WEISHAUPT, *Apologie der Illuminaten*, Frankfurt 1786, in J. HERMAND (hrsgg. von), *Von der Deutscher Republik 1775-1795*, cit., p. 308 sgg. e p. 339 sgg. Su Weishaupt cfr. R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., p. 110 sgg. Per la critica massonica allo Stato nelle pagine di Lessing e per l'autointerpretazione *apolitica* del movimento cfr. *ivi*, p. 100 sgg. In particolare scrive Koselleck: "Sull'ordinamento statale dominante i massoni riversano per così dire il sistema cosmopolita degli scopi morali, e sotto questo profilo lo Stato diviene per la società borghese un mezzo subordinato, un mezzo *per gli uomini*", *ivi*, p. 103.

il problema della coesistenza tra cosmopoliti e patrioti, che anch'egli deve affrontare. In questa sede si possono solo individuare dei momenti di ciò che accade in Germania nel XVIII secolo, senza neppure analizzare il contributo dei romantici ed in generale della cultura del primo Ottocento, il cui *nazionalismo* aprirebbe differenti scenari. Accettando i rischi di una schematizzazione, si potrebbero indicare tre orientamenti: uno punta sulla recisa contrapposizione e sulla preminenza del patriota sul cosmopolita, un altro li mantiene e ne propone un legame strutturale, in cui il secondo fa da paradigma per il primo, come accade in Kant o in Müller; all'altro estremo, ormai noto, ci sono il superamento del patriottismo e la dissoluzione della forma Stato, predicati da Lessing e in generale dai massoni.

Per quanto concerne la prima prospettiva è esemplare Schlosser, che lega il patriottismo alla rappresentanza per ceti e critica tanto il monismo assolutista, quanto il dinamismo borghese e intende il *cosmopolitismo* come un attacco ad un sistema storicamente radicato ed identificato con la *patria* e la *nazione*[251]; quindi il cosmopolita è un senza patria[252], che contravviene al principio per cui patriottismo ed amore per l'umanità non si escludono, ma devono essere gerarchicamente ordinati, lasciando che il primo prevalga[253].

Alla seconda schiera appartiene Müller, che segue la scia di Kant; associa ancora felicità e bene comune, ma definisce il cosmopolitismo un *amore per tutta l'umanità*, intesa come un *intero* e un'*idea della ragione*, che abbraccia il *passato* e il *futuro*. Il patriottismo (*Patriotismus*) è l'*amore per lo Stato* in cui siamo nati o a cui apparteniamo e non l'*amore per la patria* (*Vaterlandsliebe*), un'inclinazione prettamente materiale per il clima, il territorio o il paesaggio. Come per Schlözer si tratta di una propensione civile, ma se il patriota fa riferimento al benessere e alla felicità dei mem-

---

[251] Cfr. J.G. SCHLOSSER, *op. cit.*, p. 104 sgg.

[252] "Colui al quale a casa sua va bene qualunque cosa, o quello a cui a casa sua le cose non vanno più bene o ancora colui il quale non ha più una patria, diventa un cosmopolita [*Kosmopolit*]. Chi è così se ne stia lontano dalla mia patria. Chi è cittadino dappertutto è amico di chiunque", *ivi*, p. 106, tr. mia.

[253] Cfr. *ibid.*

bri dello Stato, non può dimenticare che l'illuminismo insegna che il progresso dell'umanità nei concittadini non deve prescindere dal resto degli uomini [254]. La gerarchia di Schlosser è ribaltata e la patria posta sotto il segno dell'amore più ampio per l'essere umano. Tuttavia non si tratta di un paesaggio privo di ombre e la stessa *Antropologia* kantiana dà un esempio interessante del ruolo ancipite del cosmopolitismo; in essa l'autore apprezza la curiosità intellettuale che spinge i Tedeschi, tra gli altri, a "conoscere di persona il mondo esterno e [...] trapiantarvisi come cittadini del mondo [*als Weltbürger*]" [255] e poco dopo, mentre ne enumera le qualità positive, riconosce che questa propensione fa sì che il suo compatriota sia "l'uomo di tutti i paesi e di tutti i climi; emigra facilmente e non è appassionatamente legato alla sua patria" [256]. È evidente il risvolto positivo, nei termini in cui l'universalismo illuminista mira alla causa dell'umanità intera; ma i menzionati rilievi sulla passività del tedesco rispetto al potere (che compaiono proprio in queste righe) consentono anche conclusioni diverse. Il profilo scarsamente *partecipativo* alla causa della *nazione* o della *patria* [257] sembra confermare i timori e le avversioni di uno schieramento variegato, che va dal conservatore Schlosser ai giacobini francesi.

Della terza posizione, quella dei massoni, si è già detto; non se ne può affrontare una valutazione complessiva, ma pochi altri elementi devono essere segnalati anche per capire il peso delle reticenze e delle indecisioni kantiane. I massoni sono consapevoli del-

---

[254] Cfr. D. von Müller, *Gedanken über Kosmopolitismus und Patriotismus*, in C.D. Voss (Hrsg.), "Der Kosmopolit, eine Monatsschrift zur Beförderung wahrer und allgemeiner Hümanität", 5, 1797, in Z. Batscha-J. Garber, *op. cit.*, p. 261 sgg.

[255] I. Kant, *Antropologia*, cit., p. 738, AA, VII, 316.

[256] *Ivi*, p. 740, AA, VII, 317.

[257] Kant le distingue indicando nella *Nation* o *gens* "quell'insieme, o gli elementi di esso, che per l'origine comune si riconosce congiunto in un'unità civile", *ivi*, p. 733, AA, VII, 311. Per *patria* intende "il paese (*territorium*), i cui abitanti sono concittadini di un solo e medesimo corpo comune già in virtù della costituzione, vale a dire senza aver bisogno di nessun atto giuridico particolare (ossia per il fatto stesso della loro nascita)", I. Kant, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 172, AA, VI, 337.

la tensione critica tra l'apparente *apoliticità* del loro cosmopolitismo ed il radicamento statuale del potere; la denuncia di quest'antinomia porta uomini come Göchhausen a trarre già nel 1786, con pragmatica coerenza, le conseguenze di tale tensione ed a indicare i pericoli del progetto di dissoluzione dell'ordine costituito e della sua autorità, profetizzando l'esito rivoluzionario del confronto [258]. D'altra parte anche Wieland sottolinea che l'estraneità del cosmopolita all'agone politico è sempre sul punto di trasformarsi nella partecipazione attiva, quando le circostanze sono favorevoli ad una svolta contro l'oppressione, che regna in molti Stati [259].

La linea teorica dei massoni mostra come la professione più rigorosa del cosmopolitismo, al di là delle apparenze e oltre le sue stesse intenzioni, vada incontro ad un esito non solo politico ma per giunta radicale e questo nucleo va tenuto ben presente per valutare le scelte e le resistenze di Kant. Dal confronto con Sieyès e Burke sul nesso di *teoria* e *pratica* è emerso che la sua è una terza via; egli vuole riformare, evitare le discontinuità e le fratture, ma soprattutto crede nella cooperazione tra ragione e corso storico. Perciò il suo cosmopolitismo mira ad un ordine, che *pragmaticamente* conserva la forma Stato, anzi *una certa forma stato* [260]; ciò e evidente nel tentativo di ricucire morale, politica e diritto nelle figure di uomo, suddito e cittadino nel *Detto comune*. Al contrario i massoni puntano sulla *separazione*, si ritengono *fuori* e *sopra* lo Stato e ipotizzano uno scenario in cui esso viene meno [261]; è proprio questo scollamento dal contesto socio-storico del loro tempo a determinare la predetta irruzione di forme di coinvolgimento

---

[258] Cfr. E.A.A. VON GÖCHHAUSEN, *Enthüllung des Systems der Weltbürgerrepublik*, Rom-Leipzig 1786, in J. HERMAND (hrsgg. von), *Von der Deutscher Republik 1775-1795*, cit., p. 361 sgg. Sul ruolo di Göchhausen e del sotteso dibattito nei confronti delle presunte mire sovversive della loggia massonica degli Illuminati cfr. R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., p. 180 sgg.

[259] Cfr. C.M. WIELAND, *Das Geheimniß des Kosmopolitenordens. II*, in "Der Teutsche Merkur", 4 Vierteljahr, 1788, pp. 128-29. Su Wieland cfr. R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., p. 113 e p. 159.

[260] Cfr. M. MORI, *op. cit.*, p. 32.

[261] Cfr. R. KOSELLECK, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, cit., pp. 111-12.

estremo, paventate da Wieland e Göchhausen. In altri termini ciò che del patriottismo viene meno nella visione cosmopolita dei massoni è soprattutto la partecipazione, intesa come quel contatto tra la quotidianità degli individui e le prospettive della società civile, che Kant cerca a suo modo di preservare.

Un esempio di questo tentativo, che dev'essere riconosciuto al di là delle obiezioni fin qui sollevate, è fornito dalle lezioni raccolte e pubblicate sotto il titolo di *Metafisica dei costumi Vigilantius*. In esse l'amore verso gli altri è legato alla possibilità di un accordo tra i rispettivi fini in base alla regola universale del dovere; è un'accezione prettamente morale, che ricomparirà nella successiva *Metafisica dei costumi*. Kant associa patriottismo e cosmopolitismo, sostenendo che in entrambi siamo spinti ad *amare* in base alla comune discendenza, che nel primo caso è locale e si rivolge ad una comunità che consideriamo come nostro ceppo e nel secondo è considerata sotto forma di una stessa discendenza estesa all'intero genere umano. Questo amore si distingue nettamente da quello che alcuni provano verso un particolare tipo di associazioni, tra cui il filosofo cita immediatamente le logge massoniche ed ogni altra forma settaria di raggruppamento; in tal caso il legame conduce alla separazione ed all'indifferenza verso il resto degli uomini. C'è quindi una polemica sottesa a tali osservazioni; agli occhi di Kant il cosmopolitismo massonico rappresenta una contraddizione, poiché la fase iniziale è segnata dai limiti tanto angusti della setta, da rendere impossibile il successivo passaggio all'universalità. Ne deriva un indifferentismo che accomuna il massone al caso, opposto, di chi ama astrattamente l'intero mondo e perde ogni reale inclinazione verso il prossimo.

Il patriottismo resta quindi un'ottima via di mezzo tra i due estremi ed è il primo obiettivo da perseguire, premesso che l'importanza dell'amore per gli uomini risiede proprio nella sua natura universale [262]; Kant parla perciò di un patriottismo mondiale e

---

[262] Cfr. I. KANT, *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, AA, XXVII/2.1, 541, 673 e cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 316 sgg., AA, VI, 449 sgg. Kant sviluppa il tema della stirpe comune sempre nella *Metafisica dei costumi*, rinviando soprattutto ad un uso analogico del concetto in rapporto al fatto che qui si tratta della *repubblica* come madre comune, cfr. *ivi*, p. 179, AA, VI, 343.

locale (*Welt – und Local-Patriotismus*) che si addicono al cosmopolita, il quale nell'attaccamento alla patria deve trovare l'inclinazione a promuovere il bene dell'intero mondo [263]. Kant punta sull'amicizia, nella quale la *benevolenza* verso gli altri ha un ruolo fondamentale; si tratta di un sentimento del tutto diverso dalla *compiacenza*, perché nel primo caso abbiamo il dovere universale di amare e dobbiamo adottare la massima di promuovere il bene altrui [264], mentre la seconda è conseguenza del riconoscimento di particolari meriti o caratteristiche e non può essere elevata a dovere [265]. Il fondamento universale, comune ad etica e diritto, permette di sostituire l'*illusione* nazionalista di uno *spirito nazionale tedesco* con patriottismo e cosmopolitismo [266]. Considerando la sfera civile, si rammenterà che nel *Detto comune* il patriottismo è alla base dell'idea kantiana del governo, contro la forma dispotica e paternalista; *patriottico* è il governo "che solo può essere concepito per uomini capaci di diritti, anche in rapporto con la benevolenza del principe" [267] e "patriottismo è il modo di pensare per cui ognuno nello Stato (non escluso il sovrano) considera il corpo comune come il grembo materno da cui ha tratto la vita ed il paese come il suolo paterno sul quale è cresciuto" [268].

---

[263] Cfr. I. KANT, *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, AA, XXVII/2.1, 674.

[264] Cfr. *ivi*, 675.

[265] Cfr. *ivi*, 676. Kant distingue due princìpi dell'etica. Parla di un *principium ethicum* o *puramente formale*, che impone di agire *secondo* la legge morale e *in virtù* di essa, *facendone il movente delle nostre azioni* (il principio è distinto da quello del diritto, che è oggettivo e adempiuto nell'osservanza della legge, quali che siano i nostri moventi). Il secondo principio è *ethices* o *materiale* e riguarda i doveri di virtù; dispone di agire nei confronti degli altri in modo che si *possa volere* che la massima delle nostre azioni divenga una legge universale. Non si parla quindi di *libertà universale*, ma di *volontà* rispetto alla *volontà universale*; questa consiste nello *scopo universale* di tutti gli uomini e si chiama *amore* verso il prossimo o principio della *benevolenza*. Infatti, prosegue Kant, è impossibile volere che la legge universale della libertà sia attuata andando contro lo scopo comune e sottraendo il proprio contributo ad esso; in altri termini si *può volere solamente la felicità come fine universale delle proprie azioni*, cfr. *ivi*, 541.

[266] Cfr. I. KANT, *Reflexion 1444*, AA, XV/2, 630.

[267] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 255, AA, VIII, 291.

[268] *Ibid*.

È importante soprattutto l'aggiunta esplicativa su queste disposizioni d'animo, che servono *unicamente alla difesa dei diritti per mezzo di leggi della volontà generale*, *evitando ogni forma di arbitrio illimitato* e supportando un *diritto che appartiene all'uomo come membro del corpo comune e cioè come essere capace di diritti*[269]. Se si pensa alla *Pace perpetua*, in cui la costituzione *repubblicana* è basata sui princìpi di libertà, dipendenza dalle leggi ed uguaglianza[270] ed è una *forma* di governo che in base alla separazione dei poteri è contrapposta a quella *dispotica*[271], si capisce che il patriottismo è il sostrato e la condizione attraverso cui è possibile l'esercizio *repubblicano* del potere in rapporto ai contenuti ed alle garanzie formali della società civile[272]. Perciò se nel 1795 Kant scrive che la società cosmopolitica ha a che fare con il *diritto* e non è una questione *filantropica*[273], ciò non contrasta con le osservazioni poste all'inizio della sezione terza del *Detto comune*, ma anzi rinvia alla questione dell'amore in senso morale come sostegno del dispositivo giuridico; infatti, come si legge nell'articolo intitolato *La fine di tutte le cose*: "Quando si richiede non solo la rappresentazione del dovere, ma anche la sua osservanza, quando si cerca il fondamento *soggettivo* delle azioni, dal quale, ove sia possibile farne l'oggetto di un'ipotesi, ci si deve aspettare innanzitutto ciò che l'uomo *farà*, e non semplicemente, come avviene in base al fondamento oggettivo, *ciò che deve fare*, allora l'amore è, in quanto libero accoglimento della volontà altrui tra le proprie massime, il com-

---

[269] Cfr. *ibid*.

[270] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 292, AA, VIII, 349-50.

[271] Cfr. *ivi*, p. 294, AA, VIII, 352.

[272] A riguardo sono diverse le posizioni di Riedel e della Kleingeld. Il primo accentua l'importanza della distinzione della *Metafisica Vigilantius* tra patriottismo locale ed universale e vede nelle implicazioni della *benevolenza* verso chi appartiene al medesimo ceppo un importante inizio, cfr. M. RIEDEL, *Menschenrechtsuniversalismus und Patriotismus: Kants politisches Vermächtnis an unsere Zeit*, in K. BAYERTZ (hrsgg. von), *Politik und Ethik*, Stuttgart 1996, p. 331 sgg. La seconda critica questa attitudine, che chiama *nazionalista*, puntando sulla vaghezza del concetto di comune discendenza ed accentuando il versante *civico* del *patriottismo*, cfr. P. KLEINGELD, *Kant's Cosmopolitan Patriotism*, in "Kant-Studien", 94, 2003, p. 299 sgg.

[273] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 301, AA, VIII, 357.

plemento indispensabile dell'imperfezione dell'umana natura (il dover essere obbligati a far ciò che attraverso la legge prescrive la ragione)" [274].

[274] Cfr. I. Kant, *Das Ende aller Dinge*, in "Berlinische Monatsschrift", 23, 1794; tr. it., *La fine di tutte le cose*, in *Scritti sul criticismo*, a cura di G. De Flaviis, Roma-Bari 1991, pp. 252-53, AA, VIII, 337-38.

Teoria politica, ragion pratica e teoretica nel contratto sociale

SOMMARIO: 1. Il contrattualismo tra ordine dei ceti, assolutismo illuminato e riformismo liberale. – 2. Ordine teoretico, pratico e politico nella sistematica del patto sociale. – 3. Il contratto sociale come idea della ragione. – 4. Idea, sistema e potere costituito. – 5. Procedure e proceduralità della ragione tra costituzione e resistenza.

1. *Il contrattualismo tra ordine dei ceti, assolutismo illuminato e riformismo liberale*

La struttura del *Detto comune* può essere ricondotta a tre nuclei fondamentali: la centralità dell'individuo come soggetto razionale, *persona* libera, titolare di diritti e centro d'imputazione di doveri *morali* e di obblighi *giuridici*; la storia come storia della ragione, *continuum* di senso da cui nasce il presente e che si proietta nel futuro; lo Stato sovrano, che assicura un carattere perentorio ai diritti soggettivi. Si è già visto in che modo l'articolazione dei tre elementi conduca ad esiti non sempre chiari, talvolta generando tensioni che si estremizzano fino al punto di rottura; in tale contesto si inserisce il *contratto originario*, attraverso cui Kant cerca di riportare la soggettività razionale agli altri due plessi concettuali, spazi logici della pluralità: la dimensione *sincronica* dello Stato e quella *diacronica* della storia. Qualora si cercasse di scinderle, nessuna delle due avrebbe senso: una comunità senza storia, senza la prospettiva del progresso, rimarrebbe un puro esercizio d'arbitrio ed una storia senza comunità sarebbe una semplice successione di eventi, di monadi irrelate che si ripetono all'infinito.

Nell'accingersi ad affrontare analiticamente la proposta kan-

tiana, è opportuno *almeno* rammentare che il *contratto* o *patto sociale* è oggetto di molteplici interpretazioni, che determinano un quadro assai variegato nella pubblicistica tedesca del XVIII secolo; annovera sostenitori sia tra le file dell'assolutismo illuminato, sia tra i suoi avversari, che siano fautori dell'ordine cetuale oppure esponenti dello schieramento liberale e democratico [1]. Non mancano neppure decise opposizioni come quella del fisiocrate Iselin; puntando al superamento del mercantilismo-cameralista, egli bolla il contratto come una *chimera*, un espediente dei ceti inferiori per spartire l'esercizio del potere senza procurare alcun effettivo godimento dei diritti di libertà [2].

Benché si abbia l'impressione di assistere a schermaglie tra *teorici*, gli interessi in gioco sono cospicui e la disputa si rivela tutt'altro che astratta; ricorrendo ad un'immagine di sapore kantiano, non è azzardato descriverla come un *campo di battaglia* tra visioni politiche ed economiche profondamente radicate nella *pratica*. La storia di questa *lotta* non può essere ripercorsa nel dettaglio; basteranno alcuni cenni per mostrare che gli oggetti del contendere sono l'ampliamento e la stabilizzazione delle spettanze dei sudditi-cittadini.

Nel primo giusnaturalismo tedesco la libertà naturale è legata ad un'accezione negativa, quella del *caos* e della violenza dello stato presociale, da cui si esce attraverso il *patto*, che genera una condizione civile in cui la libertà *selvaggia* può essere limitata, con varie gradazioni, fino alla schiavitù o alla servitù personale. Da questo punto di vista è chiaro che *la teoria dello stato naturale e del contratto sociale non anticipa affatto idee politiche liberali* [3]; piuttosto, in base a tali limitazioni, il contrattualismo si pre-

---

[1] Cfr. J.W. GOUGH, *op. cit.*, p. 203 sgg.; inoltre cfr. R. SAAGE, *Vertragsdenken und Utopien. Studien zur politischen Theorie und zur Sozialphilosophie der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1989, p. 93 sgg. Sui rapporti tra la formula tripartita del contratto in area tedesca e la sua sussunzione nelle teorie del potere assolutista cfr. D. CANALE, *La costituzione delle differenze. Giusnaturalismo e codificazione del diritto civile nella Prussia del '700*, Torino 2000, p. 100 sgg.

[2] Cfr. I. ISELIN, *op. cit.*, p. 149 sgg.

[3] Cfr. H.E. BÖDEKER, *Menschenrechte im deutschen publizistischen Diskurs vor 1789*, cit., p. 394.

sta tanto a legittimare le relazioni giuridiche vigenti nel regime dei ceti, quanto a produrne di nuove, suggellando nel patto di sottomissione il legame tra *eudemonismo* ed *assolutismo* [4] e supportando le mire di quest'ultimo, che ne fa il presupposto per "un diritto sovrano assoluto e un dovere all'obbedienza senza confini" [5].

Tuttavia a cavallo degli anni '90 del XVIII secolo avviene un mutamento radicale, che è preparato dall'onda lunga del pensiero illuminista e dalla stessa *normalizzazione* assolutista della società ed è avviato dalle ripercussioni immediate della rivoluzione francese. In questa fase il contrattualismo accoglie in maniera più decisa le istanze del nascente liberalismo e della democrazia e si concentra intorno ad alcuni nuclei: la distinzione di Stato e società, l'introduzione di una costituzione scritta, la separazione dei poteri, la garanzia dei diritti dell'uomo e del cittadino [6].

Ciò significa un consolidamento di tutto il *pacchetto* dei diritti naturali e dei cosiddetti *iura connata*, che in precedenza sono stati considerati – con una sottile distinzione – diritti imprescrittibili (*unverlierbar*) ma altresì trasferibili (*veraüßerlich*) e perciò esposti, in via di principio, ad ogni forma di limitazione. Nell'ultimo scorcio di secolo tali diritti acquistano, almeno sul piano teorico, una notevole impermeabilità ai predetti tentativi di restrizione, assurgendo al ruolo di veri e propri fondamenti [7]; sono anteriori al patto, dotati di una consistenza autonoma e sovraordinata ed esso deve *semplicemente* riaffermarli come elementi normativi e limiti

---

[4] Cfr. W. KERSTING, *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, cit., p. 932. È notevole lo scostamento dal mondo anglosassone, dove (almeno a partire da Locke) in analoghe condizioni viene mantenuto ben altro peso alle spettanze degli individui, cfr. U. SCHEUNER, *op. cit.*, pp. 379-80 e cfr. D. KLIPPEL, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte*, cit., p. 48 sgg.

[5] W. KERSTING, *La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco*, in "Filosofia politica", 3, VIII, 1994, p. 424.

[6] Valjavec rileva l'accordo tra liberali e giacobini tedeschi nel sostenere il nesso tra i diritti di libertà individuali e la garanzia attraverso la divisione dei poteri, cfr. F. VALJAVEC, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland. 1770-1885*, Kronberg Ts.-Düsseldorf 1978, p. 188.

[7] Cfr. D. KLIPPEL, *Persönliche Freiheit und Vertrag im deutschen Naturrecht des 18. und 19. Jahrhunderts*, cit., p. 121 sgg.

dell'attività statale [8]. Ciò ne consente una formulazione stabile ed una tutela diretta nei documenti costituzionali, determinando il declino del contrattualismo [9]. A solo titolo d'esempio basti rammentare che nel 1791, due anni prima che Kant pubblichi il *Detto comune*, Eberhardt afferma che nessun contratto sociale può limitare o diminuire i *diritti dell'umanità*, ribadendo la necessità che le considerazioni morali prevalgano [10].

Certamente l'idea kantiana dell'uomo come fine e non come mezzo occupa un ruolo di primo piano in questo cambiamento; l'esame della terna *uomo*, *suddito*, *cittadino* ha mostrato l'importanza dell'*autofinalità* dell'essere umano [11], che copre tutto l'arco del criticismo a partire dalla tematizzazione nella *Fondazione della metafisica dei costumi* [12] o anche nelle *Congetture sull'origine della*

---

[8] Cfr. H.E. BÖDEKER, *Menschenrechte im deutschen publizistischen Diskurs vor 1789*, cit., pp. 407-408 e cfr. W. KERSTING, *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, cit., p. 933. In merito cfr. J. GÄRBER, *Vom* ius connatum *zum* Menschenrecht. *Deutsche Menschenrechtstheorien der Spätaufklärung*, in R. BRANDT (Hrsg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin-New York 1982, p. 107 sgg.

[9] Cfr. D. KLIPPEL, *Naturrecht und Rechtsphilosophie als Gesetzgebungswissenschaft im 18. und 19. Jahurhundert*, in B. DÖLEMEIER-D. KLIPPEL (Hrsg.), *Gesetz und Gesetzgebung im Europa im Frühen Neuzeit*, Berlin 1998, p. 232.

[10] "Se ci sono veramente diritti dell'umanità e se gli uomini sono perfettamente uguali rispetto ad essi, allora non c'è contratto sociale che possa farli cessare in tutto o in parte; questo contratto, in sé e per sé, non potrà mai produrre una disuguaglianza tra i cittadini in rapporto a tali diritti", J.A. EBERHARDT, *Ueber die Rechte der Menschheit in der bürgerlichen Gesellschaft. In Beziehung auf das bekannte Decret der französischen Nationalversammlung*, cit., p. 380, tr. mia.

[11] Hinske vede in questa figura un momento fondamentale della filosofia morale kantiana accanto all'*opposizione al fine politico della felicità comune* ed alla *distinzione tra legge morale e giuridica*, cfr. N. HINSKE, *Staatszweck und Freiheitsrechte: Kants Plädoyer für den Rechtsstaat*, in G. BIRTSCH (Hrsg.), *Grund- und Freiheitsrechte von der ständischen zur spätbürgerlichen Gesellschaft*, cit., p. 376 sgg.

[12] "L'uomo e, in generale, ogni essere ragionevole, esiste come fine in se stesso, non semplicemente come mezzo per essere usato da questa o da quella volontà", I. KANT, *La fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 86, AA, IV, 428 e cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 230, AA, V, 87.

storia, dov'è principio di diritto naturale alla base dell'uguaglianza [13]. Tale presupposto garantisce il riconoscimento di una libertà civile non *residuale*, pari a quella di natura [14], riconoscimento che avviene in maniera conclamata con la formulazione del *postulato del diritto pubblico* nella *Metafisica dei costumi* [15], dove si legge ancora che l'uomo "ha completamente abbandonata la sua libertà selvaggia e sfrenata per ritrovare la sua libertà in generale, non diminuita, in una dipendenza legale, vale a dire in uno stato giuridico, perché questa dipendenza scaturisce dalla sua propria volontà legislatrice" [16].

Kant riprende l'idea giusnaturalistica del patto inteso come *norma fondamentale etico-politica* [17], ma l'obbligatorietà morale, conoscibile *prima* ed *indipendentemente* da esso, conferma il ridimensionamento del suo ruolo [18]. Sotto tale aspetto è dunque lecito pensare che Kant contemporaneamente tocchi l'*apice* e de-

---

[13] "L'uomo entrò nello stato di uguaglianza di tutti gli esseri ragionevoli, qualunque fosse il loro rango e poté pretendere di essere scopo a se stesso, di essere riconosciuto da ogni altro come tale, di non essere adoperato da alcuno di essi come mezzo per arrivare a qualche altro scopo", I. KANT, *Congetture sull'origine della storia*, cit., p. 201, AA, VIII, p. 114.

[14] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 145, AA, VI, 315-16.

[15] "Tu devi, in base al rapporto di coesistenza che si stabilisce inevitabilmente tra te e gli altri uomini, uscire dallo stato di natura per entrare in uno stato giuridico, vale a dire in uno stato di giustizia distributiva", *ivi*, p. 134, AA, VI, 307. Nella *Religione nei limiti della semplice ragione*, riflettendo sul passaggio dalla condizione di natura a quella civile (cfr. I. KANT, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 422, AA, VI, 97), Kant fa un riferimento alle tesi hobbesiane, per le quali cfr. T. HOBBES, *Elementorum philosophiae, sectio tertia*, Parigi 1642 (red. def. 1647; ed. ingl. London 1651); tr. it., *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Roma 2005, pp. 26-27.

[16] I. KANT, *Princìpi metafisici della dottrina del diritto*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 502, AA, VI, 315-16 (scelgo la presente traduzione che mi pare più corretta di quella, sempre del Vidari, che compare in I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 145).

[17] Cfr. W. KERSTING, *Der Kontraktualismus im deutschen Naturrecht*, in O. DANN-D. KLIPPEL, *op. cit.*, p. 105.

[18] Secondo Kersting "il patto kantiano si rivela come *pendant* giuridico dell'imperativo categorico", W. KERSTING, *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, cit., p. 936, tr. mia.

creti la *fine* del contrattualismo [19]. In altri termini l'unità della società civile è radicata nella struttura a priori della conoscenza e della *volontà razionale*; restando ancorato a quest'ultima, che si esprime e si obbliga nella forma del *patto*, Kant pone la condizione di un passaggio *obbligatorio* dallo stato di natura alla società civile e così si sottrae al *volontarismo* delle teorie contrattuali precedenti [20], le quali, in assenza di un diritto inalienabile da garantire, non sono riuscite a giustificare la svolta contrattuale con un presupposto forte, universalmente valido ed imperativo e così hanno finito per equiparare stato di natura e condizione civile [21].

La teoria kantiana del contratto è basata sulla ricerca di un'integrazione tra due aspetti fondamentali: da una parte deve legittimare l'autorità, la quale garantisce la stabilità dell'ordine giuridico, che a sua volta regola le relazioni nel corpo politico; dall'altra assolve alla funzione regolativa come *metodologia normativa* dello Stato [22], che apre il diritto positivo all'evoluzione in base ai princìpi di quello naturale ed ultrapositivo. L'interazione o, ancor più, l'instaurazione di un circolo virtuoso tra tali elementi dovrebbe essere assicurata dal rifiuto di ogni interpretazione oggettivante del patto, non più considerato come un evento storico all'origine della legittimità e dell'immutabilità del potere vigente; in altre parole il patto è l'*idea* ma non il *fatto* da cui deriva lo Stato [23]. Tale idea agisce come un punto infinitamente distante, eppure capace di esercitare una forza di attrazione sugli atti presenti e sulle circo-

---

[19] Cfr. O. von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1880; tr. it., *Giovanni Altusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Torino 1974, pp. 103-104 e cfr. J.W. Gough, *op. cit.*, p. 245.

[20] Sulla distinzione tra volontà puramente razionale ed arbitrio come volontà empiricamente determinata dell'uomo cfr. G. Rametta, *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, cit., p. 253 sgg.

[21] Cfr. W. Kersting, *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, cit., p. 935.

[22] Cfr. *ivi*, p. 937.

[23] Cfr. I. Kant, *Sopra il detto comune*, cit., p. 262, AA, VIII, 297 e cfr. I. Kant, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 149, AA, VI, 319.

stanze, volgendoli al progresso: *il contratto si trova alla fine e non all'inizio* [24].

Poiché si deve guardare ad esso e legiferare e governare conseguentemente, la sua *eccedenza* rispetto al dominio empirico pone anche la questione del rapporto di una simile cornice rispetto agli elementi che compongono il quadro concettuale del diritto di Kant. Si è già avuto modo di considerare come il suo razionalismo *incontri* e *sposi* le contraddizioni della propria epoca; attraverso la visione liberale introduce il tipo del *borghese* e nel contempo risente della tradizione romanistica tedesca, da cui mutua le strutture della società domestica [25]. Ricorrendo alla fondazione ideale, Kant cerca di *riprogrammare* tali componenti eterogenee, facendole coesistere per riformare il modello sociale prussiano, che nel tardivo e laborioso passaggio alla modernità (nel segno dell'assolutismo) resta ancora fortemente ipotecato dall'ordine cetuale [26]; in altri termini, per rifondare la società civile Kant si trova a fare un ampio ricorso ai medesimi princìpi su cui si è retta in precedenza e che ne hanno determinato molte delle caratteristiche che egli giudica inaccettabili. Egli cerca di far convergere linee teoriche, le quali in realtà sono parallele – a volte perfino divergenti – e la cui composizione richiede una torsione concettuale assai difficile e non sempre coerente; tutto poggia sulla terna di libertà, uguaglianza e indipendenza in cui, come si è visto, le differenze sono ipostatizzate in strutture razionali fondamentali, incluse addirittura nei *Princìpi metafisici della dottrina del diritto* [27]. Se si

---

[24] Cfr. K. BORRIES, *Kant als Politiker*, Leipzig 1928, p. 170.

[25] Su tali considerazioni si sofferma Brandt che sottolinea le difficoltà a cui deve far fronte tale approccio, specie se lo si pone a confronto con la via, assai più *breve*, della *volontà* dell'Io comune statale, di cui si serve Rousseau per pensare la completa modificabilità del diritto, cfr. R. BRANDT, *Kant und Rousseau*, in J.F. KERVÉGAN-H. MOHNHAUPT (hrsgg. von), *Wechselseitige Beeinflussungen und Rezeptionen von Recht und Philosophie in Deutschland und Frankreich. Drittes deutsch-französiches Symposion vom 16. bis 18. September 1999 in La Bussière/Dijon*, Fankfurt am Main 1999, pp. 108-109.

[26] Cfr. M. RIEDEL, *Bürger, Staatsbürger, Bürgertum*, cit., p. 683 sgg. e p. 695.

[27] Riedel nota che Kant modifica radicalmente il diritto della società domestica, a cui pure si richiama. Al principio patrimoniale della *domus* sostituisce un concetto di proprietà tipico del nuovo mondo borghese; dunque per il re-

considera che nella seconda sezione del *Detto comune* questa tripartizione è posta sotto la diretta tutela del *patto di unione civile*, ne emerge il rischio che l'evoluzione del sistema dei diritti politici e lo stesso contratto entrino in stallo, poiché le restrizioni nell'accesso al godimento di tali diritti costituiscono, a causa della valenza metafisica, un elemento strutturale invariante [28].

Tale aspetto ne adombra un secondo che, con riferimento alle tesi su un Kant democratico, può essere illustrato ancora con Bobbio, secondo cui il problema di una *democrazia politica* è propedeutico a quello di una *democrazia sociale* e cioè ad un'*estensione del potere ascendente*, che deve toccare l'intero campo della società civile e la pratica dei diritti nella fascia più ampia delle sue manifestazioni [29]. L'individuazione delle condizioni e dunque dei soggetti titolari dei diritti politici contribuisce a determinare gli assetti sociali attraverso le norme, che sono prodotte dal potere legislativo. Lasciando da parte le ambiguità già rilevate sulle competenze ed i rapporti tra monarca e rappresentanti, i limiti posti nel *Detto comune* – e recepiti in una *Metafisica dei costumi* – concedono al più un mutamento di tipo quantitativo e cioè riguardano l'ampiezza numerica di una certa categoria di individui; ma non consentono un cambiamento qualitativo, che porti a riconoscere soggetti diversi dalla cosiddetta *classe disposable*. Ciò si ripercuote sul complesso delle leggi positive, ponendo un ulteriore problema per quanto ne riguarda la

---

quisito dell'indipendenza non è più necessario possedere una casa, ma è sufficiente una qualche proprietà. In altri termini i princìpi *a priori* della libertà e dell'uguaglianza sono uniti a quello borghese dell'indipendenza, che è connesso alla *sfera contingente della circolazione sociale delle merci*. Sulla base di tale contingenza Kant forza il concetto tradizionale di società civile (come società giuridica o Stato) da lui stesso scelto: quello di una società civile in cui l'essere indipendenti ha una funzione politica precisa, legata agli stabili vincoli patrimoniali della cornice cetuale, cfr. M. RIEDEL, *Metafisica e metapolitica*, cit., p. 276 sgg. Si legge, in particolare: "È rimasto solo lo schema concettuale, mentre i concetti in se stessi sono cambiati", *ivi*, p. 277.

[28] Cfr. *ivi*, p. 272. Burg parla di una *strategia* kantiana della correlazione (*Zuordnung*) tra validità fattuale e giusnaturalistica, tra diritto e potere, che dà luogo a veri e propri compromessi, cfr. P. BURG, *Kant und die Französische Revolution*, cit., p. 265.

[29] Cfr. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., pp. 50-51.

predisposizione ad evolvere a tutela di una fascia sempre più ampia di diritti.

La questione investe direttamente la capacità del contratto di rispondere a tali sollecitazioni. Vista la diversità sociologica tra i cittadini legislatori e coloro che sono semplicemente sudditi, il rimando ad un principio regolativo, che obbliga il legislatore senza fornire criteri stabili ed imperativi, rende assai poco realistica l'idea di un progresso nelle garanzie. Si conferma la difficoltà di definire un complesso stabile, ma rivedibile, di regole costituzionali *formali* e *sostanziali*, attraverso cui stabilire i soggetti, le modalità ed il possibile ambito delle decisioni [30].

Facendo riferimento alla legittimazione del potere, non è privo di significato il fatto che l'introduzione di un pacchetto di norme fondamentali si leghi, nell'esperienza kantiana, ai movimenti rivoluzionari del XVIII secolo e quindi ad una discontinuità *sanguinosa* che spezza il *flusso di legittimità* tra prima e dopo, tra passato e futuro. In base alla fondazione *ideale* dell'autorità Kant, che mira alla gradazione del progresso, condanna in linea di principio la *rivoluzione*; tuttavia deve cercare di ricomprenderla nell'alveo della storia, affermando che, una volta riuscita, l'origine illegale del *nuovo* potere non scioglie i sudditi dall'obbligo di obbedienza [31]. Si può parlare di un *flusso* di legittimità che percorre la storia perché, quando si riferisce alla rivoluzione, il filosofo scrive che essa "può [*kann*] colpire solo il *potere esecutivo* e non quello legislativo" [32]. Il verbo *potere* qui non indica lo spazio entro cui un mutamento radicale sarebbe ancora lecito, investendo solo il potere esecutivo; Kant non sceglie *dürfen*, che sta per ciò che è ammesso, ma si serve di *können*, che richiama l'*essere in grado di compiere qualcosa*. Dunque egli sembra sostenere che una rivoluzione *non è in grado* di colpire il legislativo che risiede nel popolo.

Ciò parrebbe una conferma della tesi di Losurdo, il quale pensa ad un Kant democratico, che usa gli artifici della retorica per le-

---

[30] Cfr. L. FERRAJOLI, *Democrazia e costituzione*, in G. ZAGREBELSKY-P.P. PORTINARO-J. LUTHER, *op. cit.*, p. 321.

[31] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 153, AA, VI, 322-23.

[32] *Ibid.*

gittimare la sovranità, la rivoluzione e la repressione contro i legittimisti vandeani[33]; ma a questa lettura, ideologicamente motivata, si potrebbe opporne un'altra, individuando in Kant altri elementi *ideologici*, stavolta i suoi. L'impossibilità di colpire il legislativo potrebbe costituire un'ipoteca a beneficio dello Stato di Prussia[34], che ha resistito all'ondata rivoluzionaria; non si può trascurare che la sua forma monarchica (anche seguendo l'autointerpretazione di Federico II come *primo servitore dello Stato*) nella *Pace perpetua* è ancora l'assetto istituzionale massimamente rappresentativo[35]. È *impossibile* che il popolo si rivolti contro se stesso, in quanto è lui il titolare del potere sovrano di legiferare e d'altra parte il monarca, che lo rappresenta, è cooptato all'interno della legittimità, che promana dall'idea stessa di popolo e la incarna.

In proposito si possono trarre suggerimenti significativi da due passi della *Metafisica dei costumi*; nel primo Kant scrive che "soltanto la volontà concorde e collettiva di tutti, in quanto ognuno decide la stessa cosa per tutti e tutti decidono per ognuno, epperò soltanto la volontà generale collettiva del popolo può essere legislatrice" [36]. E nel secondo, con un'argomentazione che conduce ad individuare nel *monarca* il *legislatore supremo dello Stato*[37], si legge: "Siccome il popolo, per giudicare con forza legale intorno a

---

[33] Cfr. D. LOSURDO, *op. cit.*, p. 37 sgg.

[34] Scrive Bobbio: "Più che nella teoria dei diritti politici, Kant mostra il suo conservatorismo, fatto di attaccamento alla tradizione, di lealtà al principe e di prudenza civile, nella teoria dell'obbligazione politica. Peraltro, anche in questo campo, non viene mai meno alla sua fondamentale ispirazione liberale", N. BOBBIO, *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, cit., p. 255. Hella Mandt parla di un *ossessivo pregiudizio* kantiano *a favore dell'unità dello Stato*, che è intesa come *supremo valore politico* ed è tipica della *statalità prussiana*, cfr. H. MANDT, *Historisch-politische Traditionselemente im politischen Denken Kants*, in Z. BATSCHA (Hrsg.), *op. cit.*, p. 292 sgg.

[35] Nella *Pace perpetua* Kant sostiene che è il principio di rappresentanza a dare forma ad un governo altrimenti *informe* e aggiunge che quanto più è limitato il numero dei rappresentanti, tanto più forte è la rappresentatività. Da qui la preferenza accordata alla monarchia, cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 295-96, AA, VIII, 352-53.

[36] I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 143, AA,VI, 314.

[37] Cfr. *ivi*, pp. 150-51, AA,VI, 320.

questo potere supremo dello Stato (*summum imperium*), deve già avere il carattere di un'associazione stabilita sotto una volontà legislatrice generale, esso non può e non deve [*kann und darf es nicht*] giudicare altrimenti da come vuole il sovrano attuale dello Stato (*summus imperans*)" [38]. A questo punto il verbo *dürfen* aggiunge il divieto.

Perciò, visto che la sovranità popolare non *può* rivolgersi contro se stessa, attaccando ed esautorando il rappresentante-*monarca*, la via da battere è quella delle riforme intraprese da quest'ultimo [39]: che altrove una rivoluzione sia riuscita è indiscutibilmente un *fatto* con cui misurarsi, ma non un obiettivo da perseguire. Come si legge in *Che cos'è l'illuminismo*: "Forse una rivoluzione potrà bene determinare la caduta di un dispotismo personale e porre termine ad un'oppressione avida di guadagno o di potere, ma non provocherà mai una vera riforma del modo di pensare: piuttosto, nuovi pregiudizi serviranno al pari dei vecchi a guidare la gran folla di chi non pensa" [40]. Imboccando questa via, il *popolo* uccide lo *Stato* e si suicida con esso; così ricade nella condizione di natura, compiendo un passo indietro di portata inaudita per la logica kantiana del potere. Ad un cattivo governo si preferirebbe uno stato di barbarie, contravvenendo a quel *postulato del diritto pubblico* che impone di formare una società civile. Considerata in questa prospettiva, la *palingenesi* rivoluzionaria [41] prova la propria legittimità a posteriori, invertendo la *ratio* del contratto kantiano. Se poc'anzi è stato ricordato che esso si trova alla fine e non all'inizio, è invece all'inizio, negando recisamente la condizione del riformismo, che lo pongono i rivoluzionari, dandogli una consistenza storico-fattuale. In tal modo essi rientrano *inevitabilmente* nel flusso della legittimità, ma per Kant ciò significa anche che lo fanno *loro malgrado*.

Nel *Detto comune* la riflessione sul contratto compare all'inizio della sezione seconda, dedicata ad Hobbes, e può essere articola-

---

[38] *Ivi*, p. 148, AA, VI, 318.

[39] Cfr. *ivi*, p. 175, AA, VI, 340.

[40] I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., pp. 142-43, AA, VIII, 36.

[41] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 175, AA, VI, 340.

ta in tre stadi. Il primo determina l'oggetto di questo tipo particolare di patto, consistente nella *fondazione di una costituzione civile*. Kant scrive: "Tra tutti i patti coi quali una moltitudine di uomini si unisce in una società (*pactum sociale*), il patto di fondazione di una costituzione civile tra essi (*pactum unionis civilis*) è di natura così speciale che, se quanto all'esecuzione ha molto in comune con ogni altro patto (del pari rivolto a conseguire un qualche scopo collettivo liberamente scelto) per il principio della sua fondazione (*constitutionis civilis*) si distingue essenzialmente da ogni altro" [42].

Non tutti gli accordi con cui gli uomini si riuniscono hanno una rilevanza politica e sono paragonabili ad una costituzione civile; il fattore discriminante, messo in luce nel secondo stadio del ragionamento, è l'*unione* come fine esclusivo di tale contratto: "L'unione di molti per un qualche scopo comune (che tutti *di fatto hanno*) si riscontra in ogni patto sociale: ma un'unione fine a se stessa (fine che ognuno *deve avere*) e che quindi costituisca il primo incondizionato dovere per ogni rapporto esterno degli uomini in generale, i quali non possono far a meno di avere reciproci rapporti tra di loro: una siffatta unione si riscontra solo in una società che si trovi nello stato civile, cioè tale da costituire un corpo comune" [43]. In questo luogo il patto assume anche la valenza prescrittiva e fondativa del citato *postulato del diritto pubblico*, conferendogli una *forma* politica. Che il contratto persegua il fine esclusivo di mantenere se stesso come unità (svuotando il proprio ambito concettuale da ogni possibile *contaminazione* di contenuti molteplici), costituisce un passo decisivo, poiché la coesione diviene estrema e qualitativamente altra rispetto a qualunque forma pattizia, che riduca l'unità a mezzo.

Il terzo ed ultimo stadio pone a tema tali considerazioni, esplicitandone il valore politico e giuridico: "Ora, lo scopo che in tale rapporto esterno è dovere in sé, ed è anche la suprema condizione formale (*conditio sine qua non*) di tutti gli altri doveri esterni, è il diritto degli uomini di costituirsi sotto l'impero di *leggi pubbliche*

---

[42] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 253, AA, VIII, 289.

[43] *Ibid.*

coattive, per le quali possa essere a ognuno riconosciuto il suo e ognuno possa essere garantito contro ogni attentato da parte di altri" [44]. Quindi un simile scopo è un *diritto* ed un *dovere*: il diritto alla tutela esige leggi coattive pubbliche e si *impone* come una forma di unità, quella civile, che è condizione suprema di ogni altro dovere.

La sottolineatura del valore fondativo del contratto sociale, che prevale in queste parti del testo, è necessaria affinché, nelle pagine seguenti, esso possa valere *regolativamente* come pietra di paragone della legittimità delle norme. Ma c'è qualcosa da aggiungere su quest'unità che nasce sotto il segno della *coazione* delle leggi, soprattutto con riferimento al secondo ed al terzo stadio enucleati. Infatti se l'unione come fine che ciascuno *deve avere* implica l'entrata nella condizione civile, si deve ricordare che, in base al *postulato del diritto pubblico*, è una *potenza sufficiente* a produrre il passaggio allo Stato; solo così si assicura il diritto di ciascuno secondo la giustizia distributiva, ponendo le condizioni per l'esecuzione delle leggi provvisorie, non cogenti dello stato di natura [45]. L'alternativa tra provvisorietà e certezza perentoria, l'avvicendamento tra condizione naturale e Stato, seguono una logica binaria che si conferma, in forma rovesciata, all'interno di quest'ultimo: se nella società civile non c'è coazione, si ricade nel disordine primitivo. Concentrandosi sull'uso della forza, l'*aut-aut* che regge anche lo Stato finisce per mettere in ombra l'indagine sulle forme e le modalità di espressione della volontà del popolo sovrano, che della forza stessa legittimano l'uso. La mera presenza dello Stato occupa l'intera scena; ormai è sufficiente la *fictio* per la quale si presume che la volontà generale sia riassunta in quella del monarca.

Il pericolo, come si è cercato di mostrare, è la rinuncia non solo all'obiettivo di un popolo realmente sovrano, ma anche alla valenza regolativa della sua idea; in tale prospettiva, nel pensiero kantiano l'esercizio della forza resta legato alla *detenzione* e dunque bloccato all'interno della *forma* di Stato che si trova ad eserci-

---

[44] *Ibid*.

[45] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., pp. 140-41, AA, VI, 312-313.

tare il potere. Dotato di un requisito necessario e sufficiente – l'imperio – lo Stato descrive una sorta di enorme ossimoro, nel quale tutto è ridotto al suo stesso sorgere. Si tratta di una *nascita permanente* in cui diviene *stabile* perfino la *provvisorietà*, che non è più quella del diritto di natura ma quella, ben più minacciosa, del dominio del principe: il *curatore fallimentare* del progresso kantiano verso il repubblicanesimo. Mosso da buoni propositi, egli *dovrebbe* riformare lo Stato *come se* fosse il popolo a legiferare.

Pur avendo insistito sulla subordinazione della pratica alla pura razionalità della teoria, Kant non esce dal circolo del *compromesso* e della *pratica empirica*, che finisce per sussumere proprio la teoria: l'essere si fa prosaicamente dovere essere [46]. Alla fine del Corollario del *Detto comune*, chiudendo la riflessione sul patto, l'autore scrive: "Gli uomini, quantunque abbiano in capo l'idea di determinati diritti al loro spettanti, sono però, per la loro durezza di cuore, incapaci e indegni di essere trattati in base ad essi e quindi un potere supremo che agisce secondo le regole della prudenza può e deve attuare tra essi un ordine con la forza" [47]. Dopo che tanta incondizionata dignità è stata sparsa a piene mani, si torna alla *meschinità* del vissuto cittadino. In fondo il passo appena letto riepiloga i caratteri che hanno spinto Ilting a parlare del *quadro opprimente di un mero Stato autoritario*, individuando la filiazione hobbesiana delle idee di Kant nell'autorità incondizionata del detentore del potere ed aggiungendo ad essa l'antropologia pessimistica della Riforma e le condizioni politiche del Regno di Prussia [48].

---

[46] "Non portando a coerenza logica una validità normativo-fattuale ed una normativo-giusnaturalistica, Kant decreta la fine della sua filosofia del diritto", P. BURG, *Kant und die Französische Revolution*, cit., p. 172, tr. mia.

[47] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 273, AA, VIII, 306.

[48] Cfr. K.H. ILTING, *Naturrecht*, in O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK (hrsgg. von), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. IV, Stuttgart 1993, p. 302.

2. *Ordine teoretico, pratico e politico nella sistematica del patto sociale*

Kant ha come termine di riferimento politico e giuridico la monarchia prussiana, la cui immagine di forza ed ordine è dovuta ad un capillare lavoro di ricostruzione, nel corso del quale essa ha dovuto misurarsi con i ceti, corpi sociali *preesistenti* e *resistenti* che incarnano la tradizione e che devono essere riplasmati e riposizionati all'interno dello Stato assoluto [49]. Su tali presupposti il nesso tra autorità e tradizione, la tesi di una continuità con il passato restano un fattore strategico per guadagnare consenso e legittimare le proprie posizioni; tanto i ceti quanto il re si considerano depositari e titolari di queste prerogative, che continuano ad esercitare un forte influsso nella contesa politica, risolta a favore del secondo. Ad un simile contesto, in modo particolare, non è possibile applicare alla lettera l'argomento dei *moderni* sulla una *genesi assoluta* del corpo politico, che si realizza nel sovrano [50]; una soluzione che, del resto, rispecchia il progetto di più ampio respiro della Corona, la quale avverte un ostacolo al processo di normalizzazione dello Stato nei residui della coesione degli *Stände*. Lo stesso Kant ha come obiettivo un'unità statale che ponga fine ai retaggi del passato, nel suo caso con un'apertura riformista ai valori della

---

[49] Nell'Introduzione al *Codice Generale Prussiano* del 1794 anche la tesi dell'uguale subordinazione alla legge dei sudditi proprone, in modo implicito, un riconoscimento degli *Stände*; si legge al §22: "Le leggi dello Stato obbligano tutti i suoi membri, senza distinzione di ceto, rango e sesso", *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794*, cit., p. 57, tr. mia. Successivamente (§2, Titolo I, Parte Prima) il testo recita: "La società civile consta di più società minori (legate dalla natura o dalle leggi o da entrambe nello stesso tempo) e di ceti", *ivi*, p. 61, tr. mia. D'altra parte i riformisti che fanno parte dell'alta burocrazia prussiana sostengono la tesi di una trasformazione funzionale dei ceti stessi, in alcuni casi fino al punto da svuotarli dell'originaria consistenza. Ciò è evidente in Paalzow, secondo cui all'amministrazione dello Stato sono necessari solo tre ceti: quello che esercita l'*autorità*, quello dei *soldati* e quello dei *cittadini*, cfr. C. PAALZOW, *Versuch über die Gesetze. An Carmer*, Breslau 1781, p. 129.

[50] Cfr. G. DUSO, *Introduzione: Patto sociale e forma politica*, cit., p. 22 sgg. e p. 37.

borghesia[51]; affrancandosi dagli *antichi* in nome della gradualità, elabora un modello *moderatamente discontinuista* per la fondazione dell'*auctoritas*[52]. E sul finire del XVIII secolo, quando le resa dei conti con i ceti sembra volgere al termine, la sua prudenza e la circospezione dei regnanti acquistano un'altra, strategica funzione; stavolta occorre salvaguardare le istituzioni monarchiche dalla nuova e differente affermazione dello Stato moderno: quella che le Rivoluzioni delineano come la sua forma democratica.

L'interpretazione kantiana del patto sociale contribuisce a delineare meglio i modi e le finalità, in una parola il *senso* delle sue scelte ed è per tale motivo che occorre toccarne ulteriori aspetti. Kant aderisce all'orientamento dei pensatori politici moderni, che puntano su un patto unico, ed a suo modo prende le distanze dal contrattualismo tedesco precedente[53]. Poiché le leggi sono l'im-

---

[51] Lo testimoniano le sue affermazioni nel *Detto comune*, come quelle, appena esaminate, sull'unità politica contrattuale fine a se stessa, sul suo valore *esclusivo* rispetto a patti analoghi all'interno o all'esterno dello Stato e, in ogni caso, sulla sua *superiorità* ad ogni altro patto, che abbia scopi e contenuti differenti; o, ancora, come quelle sull'impossibilità di opporsi al sovrano, perché *solo realizzando in lui la volontà generale il popolo può giuridicamente costringere*, cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 269, AA, VIII, 302.

[52] "Riteniamo più proficua un'ipotesi discontinuista moderata, che riconosca fino in fondo la novità del modello 'Stato moderno', prendendo sul serio i suoi apparati di costruzione/giustificazione teorici, ma che tenga anche presente il quadro storico complessivo, fatto di 'trasformazioni' socio-istituzionali inevitabilmente meno secche e più articolate. L'assolutismo non solo abbatte, ma anche ingloba", G. PRETEROSSI, *Autorità*, Bologna 2002, pp. 49-50.

[53] Kersting indica la distinzione tra i due patti come tipica dell'area tedesca a partire da Althusius; ma, contro l'interpretazione che fa capo a Gierke, la ritiene estranea al corpo principale della riflessione politica moderna, che da Locke, ad Hobbes, a Rousseau, fino a Kant punta sull'unicità del patto, cfr. W. KERSTING, *La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco*, cit., p. 409 sgg. Per un'esauriente analisi del rapporto di Kant con Rousseau ed Hobbes cfr. F. FIORE, *L'idea di contratto originario nella filosofia del diritto kantiana*, in G. DUSO (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Milano 1998, p. 256 sgg. In particolare sulla capacità kantiana di comporre la *subiectio* di Hobbes con la *societas* di Rousseau cfr. *ivi*, p. 268. Claudia Langer sostiene dapprima che Kant ha rifiutato il modello, di Hobbes e degli illumini-

palcatura che regge la verticalità gerarchica del sistema civile, occorre partire dal mutamento funzionale a cui vanno incontro nel trapasso tra la condizione di natura e quella civile, il quale si produce nel *pactum*. Se si muove dalla comune distinzione tra *patto di associazione* (con cui si entra nella condizione civile formando un corpo comune) e *patto di sottomissione* (con cui viene istituito il potere politico[54]) sembra che Kant, parlando solo di *pactum unionis civilis*, non si occupi del secondo. Si comprende il suo modo di procedere solo tenendo conto delle finalità che i contrattualisti pongono alla base di tale distinzione e cioè, rispettivamente, la creazione del diritto come *diritto privato* e l'instaurazione del monopolio della forza mediante il *diritto pubblico*[55].

Ancora una volta, vista la brevità *entimematica* del *Detto comune*, sarà necessario ricorrere alle indicazioni fornite da altri testi. Nella *Metafisica dei costumi* il *diritto privato* è definito come quello che spetta per natura all'individuo (*natürliches Recht*)[56]; è *innato* e *preesiste* alla *condizione civile*, in cui viene sancito attraverso leggi *positive* che non possono limitarlo o danneggiarlo e diviene così *diritto pubblico*[57]. Secondo tale distinzione i due ambiti

---

sti prussiani, del contratto di sottomissione, favorendo quello russoviano di associazione; non si tratterebbe tanto della questione di *come* un popolo possa subordinarsi ad un potere legittimo, ma piuttosto *su cosa*, in generale, si possa fondare una società senza ledere la libertà. Ciononostante, l'autrice finisce per cercare una conciliazione tra i due modelli, sottolineando come il patto di soggezione sia contenuto in quello di associazione in modo da *costituire*, da fondare l'autonomia esterna dei contraenti che, con il patto, riassumono la loro libertà non diminuita, cfr. C. LANGER, *Reform nach Prinzipien*, Stuttgart 1986, pp. 62-63.

[54] Cfr. J.W. GOUGH, *op. cit.*, pp. 14-15 e cfr. N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna 1993, p. 118.

[55] Cfr. *ibid*. e cfr. N. BOBBIO-M. BOVERO, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano 1979, p. 63.

[56] "La principale suddivisione del diritto naturale [*Naturrecht*] non può essere quella che lo divide […] in diritto *naturale* [*natürliches Recht*] e in diritto *sociale*, bensì dev'essere quella che lo distingue in diritto naturale ed in diritto civile [*bürgerliches Recht*]: dove il primo è chiamato *diritto privato* [*Privatrecht*] e il secondo *diritto pubblico* [*öffentliches Recht*]", I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 50, AA, VI, 242.

[57] Cfr. *ivi*, pp. 44-45, AA, VI, 237-38 e p. 69, AA, VI, 256. Sul parallelo tra

– privato e pubblico – hanno lo stesso contenuto [58]; ma mentre il primo, considerato nell'accezione più ampia del diritto naturale (*Naturrecht*), è quello che nella *costituzione civile può essere derivato da princìpi a priori* [59], il secondo va inteso come "l'insieme delle leggi che hanno bisogno di una promulgazione universale per produrre uno stato giuridico" [60]. Su questa base dev'essere riconsiderato il consueto ruolo del *patto d'unione* come *fonte* del diritto privato, perché in Kant la fonte cercata non è più il patto stesso, ma una facoltà: la ragione. Nel *Detto comune* l'autofinalità del *pactum unionis civilis* viene dunque riferita all'istituzione di leggi pubbliche *coattive* [61]. Si arriva così al legame tra patto e verticaliz-

---

diritto naturale-privato e civile-pubblico in Kant cfr. S. GOYARD-FABRE, *La Philosophie du Droit de Kant*, cit., p. 69.

[58] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 133, AA, VI, 306.

[59] Cfr. *ivi*, p. 69, AA, VI, 256.

[60] *Ivi*, p. 137, AA, VI, 311. La mancata contrapposizione tra diritto pubblico e privato all'interno dello Stato e la riconduzione delle norme positive al primo dei due richiama un orientamento del diritto germanico antico. In questo non c'è la distinzione tra *ius publicum* e *privatum* presente nel *Corpus Iuris*; l'assenza è fondata sul presupposto dell'unità del diritto, cui sottostanno sia le relazioni tra individui appartenenti allo stesso ordine, sia quelle tra sudditi e loro superiori, cfr. H. KIPP, *Öffentliches Recht*, in GÖRRES GESELLSCHAFT (Hrsg.), *Staatslexikon*, Bd. V, Freiburg 1960, p. 1216. La distinzione tra gli ambiti è recepita nelle città tedesche a partire dal Medioevo, quando il potere pubblico viene separato dalle forme privatistiche del diritto feudale, e si afferma definitivamente con l'influsso della *Pandettistica*. Benché la dottrina del diritto naturale nel periodo illuminista abbia presente la differenza tra privato e pubblico, anche la codificazione dell'*Allgemeines Landrecht*, alla fine del XVIII secolo, è improntata alla predetta unità; in effetti il principale fautore della codificazione, lo Svarez, indica come *bürgerliches Recht* l'intero corpo delle norme positive che regolano i rapporti dei sudditi verso lo Stato oppure tra di loro. In ciò si può cogliere l'influsso della dottrina del diritto naturale che nel XVIII secolo, anche nell'area austriaca, si oppone alla cultura giuridica estranea alla tradizione tedesca, segnatamente al diritto romano, cfr. H. CONRAD, *Privatrecht*, in GÖRRES GESELLSCHAFT (Hrsg.), *Staatslexikon*, Bd. VI, Freiburg 1961, pp. 495-96.

[61] La conferma del cambiamento di prospettiva introdotto da Kant giunge sempre dalla *Metafisica dei costumi*, dove lo *stato giuridico* è legato alla *giustizia distributiva*, che garantisce il diritto in base alla legge pubblica ed alla sentenza di un tribunale; se ne può anche parlare come di *condizione civile*, distinta da quella *non giuridica* o *naturale*. Kant sottolinea che non si deve incorrere nell'errore di Achenwall e contrapporre *stato di natura* e *stato sociale*: una società

zazione dei rapporti. Sviluppando le premesse poste nel saggio, si capisce perché in esso si parli di uno *scopo che nel rapporto esterno è un dovere in sé*: dato che il fine è l'unione stessa, non la si può mantenere se non a prezzo della comune *sottomissione* alla legge.

Nella *Metafisica dei costumi* tale passaggio è indicato con l'ormai noto *postulato del diritto pubblico*, che impone agli uomini di uscire dallo stato di natura per entrare in quello giuridico [62]; se a ciò si aggiunge che la costituzione (*Verfassung* o *constitutio*) è qui indicata come presupposto per partecipare del diritto in uno *stato giuridico sotto una volontà che congiunge gli uomini* [63], la volontà razionale sovrana appare come la chiave di volta dell'intero edificio. Solo attraverso la *sottomissione* il diritto acquista visibilità come *diritto pubblico*. Il diritto non statutario, che possiamo concepire *a priori* ed è naturale o innato [64], non esige la garanzia di un patto, visto che appartiene alla *natura* dell'uomo; del resto, quando un patto è *ipotizzabile*, si è già in presenza di un'unità qualificata, retta da una volontà sovrana e garantita da leggi, sostenute dalla forza.

L'estraneità del diritto naturale a qualunque pattuizione, ideale o storica, determina per contrasto la maggior visibilità della società civile come prodotto *artificiale*; al fatto della comunità umana si aggiunge il carattere volontario e razionale dell'unione, che la definisce propriamente come un *atto*, un contratto privo di storicità e indispensabile alla trasformazione in Stato. In altre parole, poiché il *Naturrecht* è presupposto, ma è altresì estraneo al circolo della coazione e della decisione, esso diventa *natürliches Recht*, diritto privato ed in tal modo viene *oscurato* dalla subordinazione necessaria al diritto positivo e pubblico; teoricamente essa dovrebbe es-

---

retta da leggi è pur sempre possibile in natura e ciò che le manca è solo la predetta garanzia, che si ottiene ottemperando all'obbligo di entrare nella condizione civile e di sottostare alle sue leggi. Perciò, conclude, l'unione civile non può essere immediatamente identificata con la *società*, perché di questa le manca la *comunanza* tra chi comanda e chi obbedisce, che dev'essere sostituita da un rapporto di *subordinazione*, cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 133, AA, VI, 306.

[62] Cfr. *ivi*, p. 134, AA, VI, 307.

[63] Cfr. *ivi*, p. 139, AA, VI, 311.

[64] Cfr. *ivi*, p. 121, AA, VI, 296-97.

sere vuota, *qua talis*, un contenitore che dia forma alla materia disordinata, al *determinabile* delle relazioni orizzontali, ma nel vertice regale lascia affiorare le discrasie del legittimismo kantiano, che con le strutture di potere dell'assolutismo *veicola* quelle della *societas domestica* ed i princìpi del liberalismo borghese.

Nel tentativo di superare il volontarismo contrattuale, vengono ripensate e congiunte le due anime che esso presenta nel XVIII secolo: l'*aspetto discorsivo e procedurale* dell'accordo rivedibile di tutti gli individui; la *concentrazione del potere politico* nel sovrano, tipica dell'assolutismo razionalista e basata su una ragione in senso oggettivo, che sottopone il potere ai propri dettami *naturali*[65]. Benché nel dettato kantiano si tenda a privilegiare il primo aspetto, a mio avviso il secondo merita un supplemento di attenzione; riferendosi alla logica con cui Kant interpreta un sistema, si può mostrare l'interazione tra la sua struttura teoretica (verticisticamente riunita attorno ad un principio ordinatore) e quella politica. In quest'ultima la gerarchia non è più *solamente* una condizione di pensabilità dell'insieme; come presupposto che legittima l'esercizio della coazione fisica, è condizione della stessa esistenza della società civile.

Dal punto di vista lessicale è notevole nel *Detto comune* la ricorrenza dell'espressione 'capo dello Stato' (*Staatsoberhaupt*), che compare ben undici volte e che rimanda alla natura verticale del rapporto di potere; a ciò si lega la necessità di individuare i caratteri di tale prerogativa ed il soggetto o i soggetti che ne siano titolari. Innanzitutto lo *Staatsoberhaupt* non è membro dello Stato, ma lo crea o lo conserva e quindi esercita la coazione giuridica, da cui resta escluso come *persona fisica o morale*: la mancanza di un vertice aprirebbe un regresso all'infinito alla ricerca di un termine ultimo nella serie delle subordinazioni[66]. Tale caratteristica strutturale del creatore e conservatore dello Stato lo rende *inopponibile* anche in caso di violazione del contratto originario, perché occorrerebbe un giudice superiore a lui, il che è

---

[65] Cfr. M. DOGLIANI, *Introduzione al diritto costituzionale*, Bologna 1994, pp. 184-85.

[66] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 256, AA, VIII, 291.

impossibile [67]. La ragione più forte che decreta l'incoercibilità del capo dello Stato è il fatto che lui è il punto materiale o immateriale (si è detto: persona fisica *o* morale) da cui si irradia la possibilità di ogni coazione giuridica: il popolo, afferma Kant, sussiste come volontà generale e dunque come unità solo attraverso il capo dello Stato [68]. Nessuna costituzione (lo mostra bene quella inglese) potrebbe contenere un contropotere pubblicamente istituito; facendolo, porrebbe fin dall'inizio la contraddizione di un sistema a due teste [69]. Resta ancora sufficientemente indeterminata la questione del titolare di tale potere, ma Kant provvede a colmare la lacuna, congiungendo finalmente persona fisica *e* morale, dopo averle tenute distinte. Scrive infatti di non aver troppo lusingato il *monarca* con l'*inviolabilità* e di non aver neppure dato troppo spazio al popolo; a quest'ultimo ha certo riconosciuto diritti inalienabili nei confronti del re, ma non si tratta di diritti coattivi [70].

Nella compiaciuta equidistanza del saggio si affaccia il concetto di sovranità tipico dell'assolutismo, il quale resta legato al patto di soggezione [71]. Questa scelta viene supportata da una serie di considerazioni di carattere teoretico sull'unità sistematica, che in parte sono già state toccate e che si possono brevemente ricordare. L'idea costituisce il vertice, il principio gerarchico ordinatore, che dà forma e produce la *determinazione del determinabile* ovvero della materia [72] e l'ordine si costituisce sotto forma di una gerarchia funzionale tra le parti: il sistema è unità sotto l'*idea*; in esso il *governo della ragione* promuove i propri *fini essenziali* attraverso un *concetto razionale della forma del tutto*, che determina a priori l'estensione e la posizione delle parti. La loro relazione in base allo scopo consente di valutare congruenza e completezza dell'insieme; non si tratta più di un *aggregato*, di un *mucchio*. Quest'*organizzazione* è *articulatio* e non *coacervatio* e, come in un cor-

[67] Cfr. *ivi*, p. 265, AA, VIII, 300.

[68] Cfr. *ivi*, p. 269, AA, VIII, 302.

[69] Cfr. *ivi*, p. 269, AA, VIII, 303.

[70] Cfr. *ivi*, p. 270, AA, VIII, 303.

[71] Cfr. P. BURG, *Kant und die Französische Revolution*, cit., p. 171.

[72] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 284, AA, III, 218.

po, l'accrescimento non altera la proporzione ed avviene sempre dall'interno (*per intussceptionem*), non per una semplice, estrinseca aggiunta (*per appositionem*) [73].

In modo significativo la metafora del sistema-corpo rimanda all'uso del termine costituzione come *Verfassung*, che dall'antichità fino all'epoca moderna i pensatori politici hanno mutuato dalla medicina, intendendo con esso la forma, l'organizzazione del corpo sociale in analogia con la composizione e la *complessione* di un essere vivente [74]. Questi rilievi *strutturali* trovano conferma nella *Metafisica dei costumi*, in cui Kant descrive uno Stato come la *riunione di un certo numero di uomini sotto leggi giuridiche* le quali, se sono pensate puramente *a priori*, costituiscono uno *Stato ideale* e cioè il *filo conduttore* per qualunque altra forma di comunità gli uomini vogliano realizzare [75]. Il diritto pubblico, come l'insieme di quelle leggi positive che danno vita ad una condizione giuridica, è definito un *sistema* di leggi per un popolo e cioè per una quantità non ordinata (*Menge*) di uomini che, *riuniti* da una *volontà*, diventano partecipi del diritto [76] e cioè prendono una forma sistematica.

Sviluppando ancora le implicazioni strutturali dell'esercizio del potere, Kant conferma l'uso di un modello assolutista. Sempre nella *Metafisica dei costumi* (con la *Nota generale sugli effetti giuridici derivanti dalla natura della società civile*) egli pone l'imperscrutabilità del potere nei termini di un rapporto tra capo dello Stato e popolo, negando che il patto di sottomissione abbia una realtà storica, ma considerandolo come un *principio pratico* della costituzione civile (*bürgerliche Verfassung*) [77]; aggiunge che "soltanto grazie alla sottomissione di tutti alla sua [*scil.* del supremo legislatore dello Stato] volontà universalmente legislatrice è possi-

---

[73] Cfr. *ivi*, p. 623, AA, III, 538-39.

[74] Cfr. H. MOHNHAUPT, *A. Verfassung I*, in H. MOHNHAUPT-D. GRIMM, *Verfassung. Zur Geschichte des Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin 1995, p. 25 sgg.

[75] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 142, AA, VI, 313.

[76] Cfr. *ivi*, p. 139, AA, VI, 311.

[77] Cfr. *ivi*, p. 149, AA, VI, 319.

bile uno stato giuridico" [78] e conclude: "non può essere ammesso nessun diritto di insurrezione (*seditio*), ancor meno di ribellione (*rebellio*) e meno che meno poi attentati contro di lui come individuo (come monarca)" [79].

Nella persona fisica *e* morale di quest'ultimo si coagula l'idealità sovrana; come l'antico *rex* egli fissa le *regole* e cioè determina ciò che è retto (*rectus*, *Recht*), tracciando i confini con la *regula*, qualificando l'interno e l'esterno e producendo ordine [80]. Perciò la sua fine è la fine dell'ordine stesso. Un argomento coerente con le pagine dell'*Antropologia*, dove, oltre all'opzione monarchica [81], si legge che il popolo, una volta che si sia posto fuori dalle leggi, si riduce a *moltitudine selvaggia*, a *volgo* di ribelli le cui azioni sono indicate come un *agere per turbas* [82].

Il nesso tra il concetto di sistema che descrive lo Stato e l'uso del contratto come pietra di paragone, che Kant affronta nel Corollario alla Sezione seconda del *Detto*, sottolinea l'impossibilità di percorrere a ritroso il processo costituente; il patto è irrevocabile, poiché designa qualcosa di qualitativamente nuovo. In altri termini la sua valenza regolativa, che obbliga il sovrano a legiferare *come se* ogni suddito avesse dato il suo assenso – e dunque facendosi interprete della volontà popolare [83] – rammenta che il potere viene dal popolo, ma segna anche l'impossibilità che torni ai sudditi [84]. Se Kant seguisse Rousseau senza riserve, identificando l'idea di popolo con il popolo reale, porrebbe fine alla dimensione rappre-

---

[78] *Ivi*, p. 150. AA, VI, 320.

[79] *Ibid.*

[80] Cfr. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. II Pouvoir, droit, religion*, Paris 1969; tr. it., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. II. Potere, diritto, religione*, Torino 2001, p. 294 sgg.

[81] Cfr. I. KANT, *Antropologia*, cit., p. 753, AA, VII, 330.

[82] Cfr. *ivi*, p. 733, AA, VII, 311.

[83] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 262, AA, VIII, 297.

[84] "L'unità della volontà di tutti gli individui, che emerge dalla logica del patto, costituisce già la radice interna del progressivo svuotamento della tematica contrattualistica, almeno per quell'aspetto secondo cui al contratto appare necessaria l'effettiva espressione di volontà da parte degli individui", G. DUSO, *Introduzione: Patto sociale e forma politica*, cit., p. 26.

sentativa, eliminando la gerarchia-sistematica; così riporterebbe le relazioni tra le parti a quella comunanza (*Gemeinschaft*), che si è già vista estranea alla sfera civile e che nella lettura teoretica si traduce in un *aggregato*: la fine del sistema e del suo principio ordinatore [85].

Scegliere la democrazia diretta, è questo il punto, significherebbe perdere l'*idea* del popolo sovrano, che fornisce un criterio di valutazione e possiede una funzione di limite e controllo [86], finendo per riprodurre il patto originario in ogni pronunciamento assembleare, in quanto espressione della volontà sovrana della nazione come totalità di individui uguali [87]. Per evitare al popolo la tentazione di incarnare l'*idea* di popolo (con le conseguenza nefasta di un'assunzione di potere illimitata [88]), Kant sceglie il monarca, quell'individuo rispetto a cui l'idea non rappresenta solo un principio di legittimazione, ma *dovrebbe* anche essere un rinvio continuo all'impossibilità di identificarsi con essa [89].

Tuttavia, come si è visto, tale scelta si traduce nell'ipostasi della sovranità nel monarca e ciò avviene a danno dell'*idea* del popolo sovrano; ne segue una serie di discrepanze, che si fanno tanto più pesanti, quanto più si coglie la contiguità strutturale tra patto sociale e modello della democrazia rappresentativa [90]. In al-

---

[85] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 623, AA, III, 538-39.

[86] Sottolineando l'aspetto formativo del rappresentare in politica, inteso come 'dare forma a ciò che è rappresentato', Duso pone la *radicale opposizione* kantiana tra rappresentazione e democrazia: "Qui non c'è infatti rappresentatività, ma nemmeno responsabilità, né forma: l'assemblea sovrana del popolo è propriamente *informe*, in quanto non ha limiti, non ha alcun *peras* che le dia forma, né alcun punto di riferimento per la sua azione", G. DUSO, *La rappresentazione e l'arcano dell'idea*, in "Il Centauro", 15, 1985, p. 41.

[87] Cfr. G. DUSO, *Rivoluzione e costituzione del potere*, in ID. (a cura di), *Il potere*, cit., pp. 207-208.

[88] Cfr. M. FIORAVANTI, *Costituzione*, Bologna 1999, p. 101.

[89] Sulla contrapposizione tra la regolatività dell'idea di contratto originario in Kant e la sua storicità nella lettura dei rivoluzionari francesi cfr. M. RIEDEL, *Metafisica e metapolitica*, cit., p. 269.

[90] Scrive Ferrajoli: "L'idea del contratto sociale è una grande metafora della democrazia in entrambe le sue dimensioni: della democrazia politica o formale, dato che la legittimazione del potere pubblico viene con essa fondata sul

tri termini se il principe è il nucleo attorno a cui si conglomera l'ordine statale, si può mostrare che Kant riesce a concepire il patto solo *analogicamente* a partire dai dati di un'esperienza *possibile*, ricorrendo all'immagine della forma di Stato democratica [91]. Ciò che scrive nel §51 della *Metafisica dei costumi* può servire ad integrare tali osservazioni. Si affronterà il tema sottolineando solo alcune implicazioni della più ampia questione storico-filologica dei rapporti tra democrazia rappresentativa, repubblica e dispotismo [92], cercando di sviluppare la tesi interpretativa proposta.

Kant articola il rapporto fra le tipologie di Stato nel modo seguente: "la forma statuale *più semplice* [*einfachste*] è quella autocratica, contenendo essa un unico rapporto: quello di uno solo (il re) con il popolo; e in essa il legislatore è quindi *uno solo*. La forma aristocratica è già *composta* [*zusammengesetzt*] di due rapporti, vale a dire quello dei nobili tra di loro (come legislatori) per costituire [*machen*] il sovrano, e inoltre il rapporto di quest'ultimo con il popolo; la forma democratica è invece la più complessa di tutte [*allerzusammengesetzteste*], perché suppone preliminarmente l'unificazione della volontà di tutti per formare un popolo, poi l'accordo della volontà dei cittadini per formare un corpo comune e per preporre infine a quest'ultimo il sovrano, il quale non è altro che questa volontà collettiva stessa" [93].

---

consenso dei contraenti; dello Stato di diritto e della democrazia sostanziale, dato che questo consenso è condizionato al rispetto dei diritti naturali positivamente convenuti a tutela di tutti", L. FERRAJOLI, *op. cit.*, p. 323.

[91] Questa e le altre forme di Stato di cui egli parla sono pur sempre *tipizzazioni* del meccanismo dell'esercizio del potere, valutate in base alla capacità di funzionare, cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 294 sgg., AA, VIII, 352-53 e cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., pp. 173-74, AA, VI, 338-39.

[92] Cfr. B. LUDWIG, *Kommentar zum Staatsrecht (II). §§51-52*, in O. HÖFFE (hrsgg. von), *Immanuel Kant. Metaphysische Anfängsgründe der Rechtslehre*, Berlin 1999, p. 173 sgg. Le ricerche di Ludwig mostrano, tra l'altro, come le vicissitudini editoriali del testo del '97 abbiano stravolto l'impianto logico autentico, in base al quale il §47 (sul contratto originario) è in diretto rapporto proprio con i §§51 e 52, dedicati alla persona del sovrano, cfr. B. LUDWIG, *Kants Rechtslehre*, Hamburg 1988, p. 75 sgg.

[93] I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., pp. 173-74, AA, VI, 338-39.

Al lettore è presentata non tanto la descrizione di condizioni stabili e distinte, ma piuttosto la genesi dello Stato. Kant costruisce una specie di cono rovesciato: introduce *prima* la subordinazione e *poi* sviluppa analiticamente l'argomentazione dal semplice al complesso. Ogni passo successivo modifica l'architettura delle relazioni ed il loro significato. Dal punto iniziale dell'autocrate unico si passa ad una pluralità di soggetti, che nell'aristocrazia scelgono il sovrano; la loro qualifica di *legislatori* determina una prima distinzione di competenze e suggerisce anche la definizione di un pacchetto di regole, volte a disciplinare i rapporti con il sovrano stesso, come del resto accade nel *pactum ordinationis*[94]. *Infine*, con la massima articolazione del plesso, quella democratica, si aggiunge l'unità delle volontà che formano un popolo; ciò comporta una *rilettura* dell'accordo tra il legislatori, che su questa base decisiva sono individuati come cittadini (*Staatsbürger*) che costruiscono il corpo comune (come si è visto nel *Detto comune* ciò esige un sistema di leggi) e infine scelgono il sovrano.

Nei tre momenti si potrebbero individuare le diverse forme di patto sociale legate alla tradizione, le quali indicano *subiectio*, *ordinatio*, *unio* ed è significativo che vengano presentate seguendo una logica inversa rispetto a quella comunemente proposta. Solo nella terza forma statale esiste a pieno titolo un popolo sovrano come soggetto politico e condizione della rappresentanza, unito finalmente in modo conforme alle caratteristiche di autofinalità ed esclusività enucleate nel *Detto comune*.

In base alla prospettiva qui adottata non si tratta di una *separazione* ma di una *distinzione* tra le forme pattizie, che dimostra come per Kant solo il momento logico dell'unità qualificata del popolo possa chiudere e rinsaldarne l'edificio concettuale. Tali passi

---

[94] Secondo lo schema tripartito, tipico del contrattualismo tedesco, l'entrata nello stato civile comporta: un patto di unione (*pactum unionis*) con cui si decide di abbandonare lo stato di natura, riunendosi in un corpo sociale, la decisione su quale forma di governo adottare (*pactum ordinationis*) ed infine la dichiarazione con cui ci si subordina ad un sovrano (*pactum subiectionis*). Per un quadro d'insieme del contrattualismo tedesco tra XVII e XVIII secolo cfr. J.W. GOUGH, *op. cit.*, p. 203 sgg.; sulle implicazioni costituzionali di tale struttura cfr. D. GRIMM, *B. Verfassung II. Konstitution, Grundgesetz(e) von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, in H. MOHNHAUPT-D. GRIMM, *op. cit.*, p. 101.

permettono di tornare sulle precedenti osservazioni circa l'impero come condizione necessaria e sufficiente allo Stato. Si può mostrare come tale prevalenza abbia un rapporto tutt'altro che lineare proprio con le premesse teoriche kantiane; certamente la subordinazione (come mostra l'esempio dell'autocrate) è una condizione necessaria, perché si abbia uno Stato; ma ciò non basta, poiché non è ancora implicata la rappresentanza. Neppure la mera presenza di un popolo è sufficiente; per Kant la sua semplice unione come parità di relazioni non esclude il disordine del mucchio e conduce al dispotismo dell'informe democrazia diretta. Solo la compresenza dei due elementi, che si articola nel momento centrale di un *insieme di regole*, rende possibile un sistema rappresentativo. Tuttavia a tale aspetto non è dato sviluppo nell'architettura kantiana della società civile, che viene schiacciata prospetticamente sulla contrapposizione tra idea e fatti; la costitutiva insufficienza di questi rispetto a quella, va a beneficio della scelta pragmaticamente più semplice ed eternamente provvisoria: in vista di una perfezione *a venire*, si punta sull'individuo monarca e sulle sue decisioni, investite del monopolio della ragione politica.

Nei passi letti sulla democrazia come *forma di Stato* Kant non parla ancora dei *rappresentanti* o *deputati*, che sono introdotti solo successivamente, a proposito della *vera repubblica* come *sistema rappresentativo*. In tale frangente egli sottolinea che per giungere ad un simile obiettivo occorre che il re, la nobiltà e perfino l'unione democratica si facciano rappresentare [95]. È interessante che Kant distingua l'*autocrate* (che ha tutti i poteri ed è l'unico legislatore) dal monarca, dicendo che quello è il sovrano, mentre quest'ultimo lo rappresenta [96]; ciò suggerisce che la prima tipologia,

---

[95] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 176, AA, VI, 341.

[96] Un interprete intelligente ed equilibrato come Gaetano Rametta cerca di spezzare il legame kantiano tra rappresentatività repubblicana e monarchia, individuando una svolta tra la *Pace perpetua* e la *Metafisica dei costumi*, svolta in base a cui la rappresentatività sarebbe riportata alla possibilità di una democrazia, cfr. G. RAMETTA, *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, cit., pp. 269-70. Rametta punta sul ricorso kantiano all'autocrazia (*Autokratie*) come forma di dominio in cui uno solo, il principe, ha il potere nelle sue mani, ma omette stranamente di rilevare che in entrambi gli scritti (e dunque anche nella *Metafisica dei costumi*) il monarca viene distino dall'autocrate e legato proprio alla

l'autocratica, non prevede l'istituto della rappresentanza, perché manca del presupposto della volontà unita di una pluralità di soggetti (di alcuni o di tutti). Solo nella forma più estesa, nel popolo, la rappresentanza pare realizzarsi come condizione autentica, posta addirittura a sostegno della monarchia. La distinzione tra monarca ed autocrate in base alla capacità di rappresentare risulta congruente anche con le tesi kantiane sulla legittimità della stessa monarchia: sceglierla come il modo più semplice per amministrare il diritto, ma anche il più rischioso per il diritto stesso [97], ha senso solo se si tiene conto dei presupposti della distinzione tra i due soggetti titolari del potere, che *riapre* le possibilità di usare il *meccanismo dell'unificazione* [98] senza ridurlo all'estrinseca, *dispotica* veste dell'ordine. È altresì significativo che Kant ponga l'oligarchia (accanto all'oclocrazia) come degenerazione della democrazia e non dell'aristocrazia, confermando che il modello *puro* di quest'ultima esclude ogni considerazione sull'autorizzazione (*Befügnis*) che i detentori del potere ottengono dal popolo come soggetto sovrano [99].

Si può ora ripartire dalla constatazione kantiana che la forma più semplice è anche la migliore per l'*amministrazione del diritto*, ma la più pericolosa dal punto di vista del *diritto stesso*. Se "nel meccanismo di unificazione del popolo per mezzo di leggi costrittive la semplificazione è certo una massima ragionevole" [100], ciò accade quando tutti sono *passivi* ed *obbedienti* rispetto ad uno solo ed allora non sono più cittadini. Kant denuncia addirittura la *tautologia* in cui si incorre, quando si sostiene che la monarchia (anzi l'autocrazia) è la migliore dei governi quando il re è buono [101]. E

---

rappresentatività, quella che Rametta vorrebbe riportare alla democrazia. Nell'opera del '97 Kant scrive infatti che *il monarca ha il potere supremo, mentre l'autocrate ha ogni specie di potere e perciò l'autocrate è il sovrano, mentre il monarca lo rappresenta*, cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* p. 173, AA, VI, 338-39; inoltre cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 294-95, AA, VIII, 352-53.

[97] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 174, AA, VI, 339.

[98] Cfr. *ibid.*

[99] Cfr. *ibid.*

[100] *Ibid.*

[101] Cfr. *ibid.*

sembra che in tal modo risponda alle obiezioni sul suo consevatorismo, che trovano uno spunto assai noto in *Cos'è l'illuminismo?* con le lodi a Federico il Grande [102].

Si deve osservare in primo luogo che la rappresentanza necessaria a distinguere tra autocrate e monarca presuppone l'introduzione della forma Stato democratica, in base a cui Kant può pensare la figura del *cittadino*. In secondo luogo – e di conseguenza – Kant non va oltre la tautologia che rileva ed accusa; nel suo pensiero persiste una mera presunzione della rappresentatività del monarca, che prescinde dall'effettiva cittadinanza. Ciò è visibile allorché scrive che "deve pur essere possibile al sovrano cambiare la costituzione esistente, allorché essa non s'accorda con l'idea del contratto originario, epperò di lasciar sussistere quella forma che conviene essenzialmente allo scopo che il popolo costituisca uno Stato" [103]. Questo cambiamento, prosegue l'autore, "non può consistere in ciò che lo Stato faccia passare se stesso dall'una all'altra delle sue tre forme possibili [...]. Infatti quand'anche il sovrano decidesse la trasformazione in democrazia, potrebbe ugualmente usare ingiustizia verso il popolo, potendo questo benissimo aborrire una tale forma di governo e trovare più vantaggiosa una delle altre due" [104]. In termini simili, nel successivo *Conflitto delle facoltà*, si legge che per rendere un popolo soddisfatto della propria costituzione, basta *regnare in modo autocratico* e *governare secondo lo spirito del repubblicanesimo* [105].

---

[102] Cfr. I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo?*, pp. 147-48, AA, VIII, 40-41.

[103] I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 175, AA, VI, 340.

[104] *Ibid*.

[105] Cfr. I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*., cit., p. 288, AA, VII, 87. Sempre puntando sulla figura del *principe*, l'autore scrive che una costituzione repubblicana, che ripudia la guerra, "può essere tale o per la *stessa forma dello* Stato, o anche solo per il *tipo di* governo, facendo in modo che lo Stato sia amministrato sotto l'unità del capo (del monarca), in analogia con le leggi che un popolo si darebbe da se stesso secondo i princìpi universali del diritto", *ibid*., AA, VII, 88. Successivamente Kant riconduce l'*idea della costituzione* al modello democratico di *sudditi* che, uniti, sono anche *legislatori* e ne fa la base per l'ideale platonico della *respublica noumenon*; tuttavia, in nome della provvisorietà (troppo spesso si dimentica che per lui *provvisorio* equivale a *reale* ed *attuale*), ribadisce il dovere del monarca autocrate di governare in modo repub-

Riepilogando: un autocrate è considerato monarca solo in base alla *fictio* di un popolo da rappresentare; addirittura farebbe violenza al popolo vero, se desse vita ad una democrazia e cioè se realizzasse quella cittadinanza, che è la sola attraverso la quale esso sarebbe sovrano. Per mostrare che tale sovranità è effettiva, come fa l'autore, non basta dire che il popolo riunito *può sempre riavocare a sé il potere dal capo dello Stato*, che si tratti del re, di nobili o dell'unione democratica [106]. Così, in modo consapevole e capzioso, Kant pone la provvisorietà grazie alla contraddizione, *sospesa*, di un argomento che si distruggerebbe attraverso la propria dimostrazione. In altre parole, come prova della sovranità del popolo egli invoca una *palingenesi*, la quale non è altro che il regresso nello stato di natura, quello che egli cerca di evitare invocando la riforma [107]. Non è sollevata la questione su come un popolo sovrano potrebbe approssimarsi all'idea della *vera repubblica*, su quali siano le forme per innescare la *rappresentanza* e soprattutto se e come queste possano uscire dalle strette dei modelli, dalla *lettera* delle forme statali appena messe fuori gioco da Kant.

La tesi che queste ultime, per quanto imperfette, vadano interpretate e ricondotte allo *spirito del patto originario* (in quanto contiene *l'obbligo del potere costituito ad adattare adesso il modo di governo*) [108] si riferisce all'*eccedenza* dell'idea, su cui si fonda il nesso tra unità del popolo e rappresentanti. Sotto quest'unica condizione tutti i tipi di Stato, *ma* nessuno in modo privilegiato, possono condurre a quella *costituzione permanente* in cui *solo la legge è sovrana* e *non dipende da nessuna persona in particolare* [109]. Alla base del contratto sembra che si trovi un paradosso, poiché è pensabile come forma democratica, ma non implica necessariamente una democraticità della *Verfassung*; il rinvio kantiano alla complessità *estrema* – si legga *eccessiva* – della democrazia apre la strada alle

---

blicano ma non democratico: dovrebbe decidere come farebbe un popolo razionalmente maturo ed autolegislatore, *anche se, secondo la lettera, questo non fosse interpellato*, cfr. *ivi*, pp. 290-91, AA, VII, 90-91.

[106] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 176, AA, VI, 341.

[107] Cfr. *ivi*, pp. 175-76, AA, VI, 340-341.

[108] Cfr. *ivi*, p. 175, AA, VI, 340.

[109] Cfr. *ivi*, p. 176, AA, VI, 341.

strutture più semplici in vista di un processo di riforme, come nel caso della monarchia [110]. Kant usa con abilità l'*incidente* rivoluzionario (l'incombere di un popolo sovrano onnipotente), ma non per sostenere la necessità di un *passaggio alla democrazia*; al contrario lo sfrutta per una legittimazione del potere in carica. Come scrive concludendo il §52 della Dottrina del diritto: "Il diritto della legislazione suprema nel corpo comune non è un diritto alienabile, ma è il più personale dei diritti. *Colui che lo ha*, può disporre del popolo solo per mezzo della volontà collettiva di questo, ma non può disporre di questa volontà collettiva stessa, che è il fondamento di ogni contratto pubblico" [111]. Ancora una volta, per provare quanto ciò sia vero si dovrebbe dissolvere lo Stato attuale; ma non ce n'è bisogno, perché l'idea di un popolo sovrano sembra un surrogato sufficiente.

La scelta di Kant può essere riconsiderata muovendo da alcune osservazioni precedenti sul legame teoretico tra l'idea e l'intero, legame attraverso cui si definisce l'incondizionatezza; ciò vale senz'altro per il contratto originario che, nella parte del *Detto comune* dedicata all'indipendenza del cittadino, è definito come legge fondamentale (*Grundgesetz*), che può emanare solo dalla *volontà generale riunita del popolo* e possiede una completezza che fa da presupposto alla promulgazione di ogni legge pubblica. Questa è l'atto di una volontà, pubblica anch'essa, da cui deriva *tutto il diritto* e che non deve poter fare torto a nessuno; solo l'idea della volontà del *popolo intero*, in cui *tutti deliberano su tutti e quindi ognuno sopra se stesso*, può fornire le garanzie adeguate [112]. Kant riferisce il principio alle deliberazioni prese a maggioranza da un'assemblea di rappresentanti; per evitare di porre il conflitto, la spaccatura tra gli arbìtri dei singoli alla base di una legge pubblica, si deve presupporre la comune accettazione ed il rinvio *ideale* all'unanimità dell'assenso all'interno della stessa scelta del maggioritario [113]. Se non si desse una simile *eccedenza* dell'idea rispetto al-

---

[110] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 295, AA, VIII, 353.

[111] I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 177, AA, VI, 342, corsivo mio.

[112] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., pp. 259-60, AA, VIII, 294-95.

[113] Cfr. *ivi*, p. 262, AA, VIII, 296.

la realtà, si ricadrebbe precisamente nella democrazia diretta, condannata nella *Pace perpetua*: l'identificazione tra idea di popolo e volontà unita, da un lato, ed assemblea ed arbìtri dei singoli, dall'altro, crea le condizioni per il dispotismo, nel quale tutti decidono *su uno o contro uno*, negando l'idea del consenso unanime, dello stesso patto, come condizione necessaria per deliberare [114]. Tuttavia le incertezze emerse nella scelta e nell'indicazione dei rappresentanti mostrano che, al cospetto della complessità, Kant passa al piano pragmatico della semplificazione; la monarchia presenta l'indubbio vantaggio dell'interezza *inestesa* di un singolo punto, nel quale la risoluzione non può prodursi come sdoppiamento tra maggioranza e minoranza e dunque possiede un'unità inevitabile.

Su questi temi si addensa una serie di difficoltà, che investono il rapporto tra teoria e pratica. Merita attenzione il fatto che Kant apra la *Metafisica dei costumi* definendola un *sistema di cognizioni a priori derivate da puri concetti*; per questo non può essere fondata sull'antropologia, ma piuttosto può esserle applicata, per ritrovare in essa i princìpi attraverso l'esperienza della natura dell'uomo [115]. In virtù di simili premesse è singolare la coincidenza tra le argomentazioni della *Nota generale* e del §51, appena esaminate, e quelle dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, dove si legge che la monarchia è il modo più semplice e meno artificiale di costruire l'*alveare umano* e che quando si parla di repubblica come potere unito a libertà e legge non si deve pensare alla forma di Stato della democrazia [116]. Si tratta di una strana coabitazione di argomenti, poiché non è la metafisica a gettare luce sull'antropologia, come previsto, ma è quest'ultima a porre le basi di una pretesa riflessione sui princìpi; riaffiorano le tracce della strategia kantiana del compromesso riformista, divisa tra il diritto della ragione e quello storicamente affermatosi [117].

Lasciando il piano ideale, la democrazia si presenta come un progetto arduo; *pragmaticamente* appare assai difficile il lavoro di

---

[114] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 295, AA, VIII, 352.

[115] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi*, cit., p. 18, AA, VI, 217.

[116] Cfr. I. KANT, *Antropologia*, cit., pp. 753-54, AA, VII, 330-31.

[117] Cfr. P. BURG, *Kant und die Französische Revolution*, cit., p. 166 sgg.

quei legislatori ordinari che producono norme attraverso l'attività assembleare, ma sembra esserlo ancor più quello di coloro che hanno il compito costituente di esprimere l'unità del popolo attraverso un sistema di norme positive, le quali determinino modi e i limiti della rappresentanza e disciplinino l'esercizio dei poteri. Kant ha ben presenti le esperienze dei costituenti americani e francesi; ha presenti le *sanguinose discontinuità* implicite in tali processi che, soprattutto al di là del Reno, risolvono con un colpo troppo netto il problema della complessità democratica e che, sempre con le parole della *Metafisica dei costumi*, rappresentano una dissoluzione (*Auflösung*) e non un mutamento della costituzione civile, una vera e propria soppressione del precedente contratto che non ha più alcun influsso [118]. Il timore che questo passaggio finisca per essere l'unico, spinge Kant sulla via opposta: una gradualità interpretata all'insegna di un'eccessiva cautela, un richiamo ad un progresso lento e che scende dall'alto. È una suggerimento a prima vista sagace, ma in fondo velleitario se letto come pretesa di realizzare le implicazioni democratiche del patto, ricorrendo alla forma Stato monarchica.

In proposito è molto interessante il tentativo compiuto da Bergk, che muove una critica radicale accettando le premesse kantiane, ma attuando una completa inversione di prospettiva in senso democratico; ciò comporta il recupero nella sfera dei diritti dell'uomo di quello alla legislazione [119], vittima eccellente nel passaggio kantiano dalla dimensione ideale all'empirica. Bergk coglie l'intimo legame che esiste tra i caratteri evidenziati nel patto e la democrazia; per questo non teme di affrontare il problema di una geometria politica delle *forma solide*, in costante rapporto di ridefinizione con la fluidità del contratto, considerato come principio regolativo ed evolutivo. Egli sostiene che una costituzione giuridica (*rechtliche Konstitution*) è il *baluardo* delle libertà civili [120], ope-

---

[118] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 175, AA, VI, 340.

[119] Cfr. J. GARBER, *Nachwort*, in ID. (hrsgg. von), *Revolutionäre Vernunft*, cit., p. 202 sgg.

[120] Cfr. J.A. BERGK, *Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte*, cit., p. 45.

rando una distinzione terminologica significativa rispetto costituzione-*Verfassung* kantiana e di cui si dovrà tenere conto nel prosieguo dell'analisi. Bergk afferma inoltre che la democrazia è la sola capace di corrispondere alla libertà di un popolo e soprattutto è quella in cui "la giustizia si materializza e viene posta davanti agli uomini come modello per una costante emulazione" [121]. La perdita del valore normativo-*ideale*, che Kant teme così tanto [122], per lui significa invece la fine dell'immutabilità; il contratto dev'essere *realizzato*, deve agire come principio di formazione della volontà comune: il *fattuale* diventa normativo [123]. Ma lo è, si deve aggiungere, alla luce di un'*immanenza* che cerca di riportare con maggior decisione la teoria alla pratica, senza retrocedere, come spesso accade in Kant, alla surrettizia e *pragmaticamente antropologica* elevazione del fatto al diritto.

L'esigenza di *tradurre* il contratto in termini empirici mostra quanto sia sentito il pericolo che l'idea kantiana possa *solidificarsi* suo malgrado ed agire da potente apparato di legittimazione dello *status quo*, capace *fissare* una forma del potere, imponendo l'ossequio nei suoi confronti. Un aspetto che merita di essere valutato con attenzione.

3. *Il contratto sociale come idea della ragione*

Nel *Detto comune* il grosso dell'analisi del contratto sociale è costituito da un Corollario, posto alla fine della Sezione seconda, che ha il compito di riportare all'unità e mettere a tema gli accen-

---

[121] *Ivi*, p. 95, tr. mia.

[122] In proposito Kant attacca una *presunta* affermazione di Danton, secondo la quale senza un contratto come *fatto* storico ogni diritto ed ogni proprietà nella costituzione civile esistente sarebbero irriti e nulli (un riferimento di cui gli storiografi non hanno potuto rintracciare la fonte), cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 268, AA, VIII, 302.

[123] Cfr. W. KERSTING, *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, cit., pp. 936-37 e cfr. W. KERSTING *La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco*, cit., p. 435.

ni sparsi nel resto dell'opera; in esso il contratto originario (*ursprünglicher Contract*, *contractus originarius*, *pactum sociale*) è caratterizzato come "l'unico sul quale si può fondare una costituzione civile universalmente giuridica tra gli uomini e si può istituire una comunità" [124] ed è definito come "unione di tutte le volontà particolari e private di un popolo in una volontà comune e pubblica (ai fini di una legislazione semplicemente giuridica)" [125]. È essenziale per la fondazione del concetto di Stato ed è un principio di cui viene negato recisamente il valore storico, *fattuale*, escludendo la possibilità che una *certa* costituzione civile stabilita possa essere indagata (ed eventualmente destituita di fondamento), risalendo fino alle prove documentali della sua nascita [126]. Si tratta di "una *semplice idea della ragione*, ma che ha indubbiamente la sua realtà (pratica): cioè la sua realtà consiste nell'obbligare ogni legislatore a far leggi come se esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, come se egli avesse dato il suo consenso ad una tale volontà. Questa è la pietra di paragone [*Probirstein*] della legittimità di una qualsiasi legge pubblica" [127].

L'intero edificio giuridico kantiano poggia su questa base ideale che, fin dallo scritto sull'illuminismo [128], è fondamento ed *unità di misura* e la cui natura peculiare costituisce un punto di forza, ma anche un fattore di rischio per l'impianto teorico. La pietra di paragone traduce in una formula di ammissibilità quell'unità ideale tra chi obbedisce e legifera, che nel *Conflitto delle facoltà* è considerata come base di *tutte* le forme di Stato, come la *respublica noumenon* che è la norma eterna di ogni costituzione civile [129]. Ma se la differenza *qualitativa* tra la perfezione noumenica – che espri-

[124] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 262, AA, VIII, 297.

[125] *Ibid.*

[126] Cfr. *ibid.*

[127] *Ibid.*

[128] "La pietra di paragone di ciò che può imporsi ad un popolo come legge è nella questione: se un popolo potrebbe imporre a se stesso una tale legge", I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 145, AA, VIII, 39.

[129] Cfr. I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 290, AA, VII, 90.

me la libertà – ed il piano dei fatti è condizione di un'apertura in senso dinamico ed evolutivo per questi ultimi, nel contempo si delinea una sorta di spaccatura, un *salto* che lo stesso Kant sembra *impreparato* ad affrontare [130].

Da un lato l'irraggiungibilità dell'idea come criterio pone fuori gioco qualunque formazione statuale che *pretenda* di realizzarla ed essere definitiva e questo rappresenta un notevole contributo all'evoluzione in senso *repubblicano*. Dall'altro (in virtù della costitutiva *inadempienza* del mondo empirico rispetto ai canoni della pura ragione) *ogni* Stato è imperfetto, ma finisce per essere legittimato, in quanto ha il suo atto di nascita in un'idea della ragione: poiché è inteso come una forma in *fieri* verso l'ideale, *deve* essere accettato e rispettato. Il principio dovrebbe fornire al legislatore le linee guida della sua attività, mettendogli in mano un criterio infallibile per produrre leggi giuste e cioè rispettose della volontà del popolo, ma lo legittima anche, togliendo al popolo qualunque possibilità di intervento: "se questa legge è fatta in modo che *sarebbe impossibile* che un popolo desse ad essa il suo consenso, tale legge non è giusta (come ad esempio, sarebbe di una legge secondo cui una certa classe di *sudditi* dovesse godere per diritto ereditario il privilegio nobiliare). Ma se è *solo possibile* che un popolo consenta a tale legge, allora si ha anche il dovere di tenerla per giusta, anche se al momento il popolo si trovasse in una tale situazione o in un tale stato d'animo che, se fosse su ciò interpellato, con ogni probabilità negherebbe il suo assenso" [131].

Celato dall'univocità apparente di un'alternativa logica tra

---

[130] Del *salto* tra noumenico e fenomenico, scrive Mathieu: "Tale salto rende inevitabile una considerazione dinamica, e non soltanto statica, del rapporto tra principio di libertà e costituzione statale; e a questa considerazione dinamica Kant è impreparato. La mediazione dovrebbe essere data dalla storia: sennonché Kant ha posto tra i due mondi uno iato tale che la storia, se intesa come una mediazione puramente fattuale, non può superarlo. Il momento in cui una costituzione, esprimente la libertà, lascia il posto a un'altra (che la esprime in un altro modo) rimane quindi un tratto buio per la teoria che riferisce un principio, non già una *serie* storica di costituzioni, bensì *una* costituzione, pensata una volta per tutte, al modo del giusnaturalismo di vecchio stile", V. Mathieu, *Kant*, cit., p. 753.

[131] I. Kant, *Sopra il detto comune*, cit., pp. 262-63, AA, VIII, 297.

possibile ed impossibile, si apre lo sterminato orizzonte della decisione sovrana. Al popolo resta solo il diritto di rimostranza, come nel caso di un'imposta di guerra che non può essere giudicata ingiusta *di per sé*, così come non può esserlo il conflitto che serve a finanziare; *i sudditi non sono autorizzati a giudicare a riguardo* e potrebbero solo levare una legittima lamentela nel caso di una sperequazione nel ripartire i carichi fiscali [132].

Si fa subito evidente la distorsione di un aspetto particolarmente caro alla Arendt, lettrice della *Critica del Giudizio*: il *modo di pensare largo o liberale*, mettendosi al posto dell'altro [133]. Al procedimento *riflessivo* del Giudizio, che produce generalizzazioni aperte al confronto con il pensiero altrui, nel *Detto comune* viene sostituita la categoricità della ragione. Il Giudizio si fa *determinante*: l'*altro* è completamente sussunto sotto il principio razionale, che gli fornisce un ambito predefinito e lo rende addirittura superfluo come *altro*, come termine di confronto [134]. Il tentativo vie-

---

[132] Cfr. *ivi*, p. 263, AA, VIII, 297-98.

[133] Cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 268-69, AA, V, 294-95. Kant chiama il principio dell'accordo prodotto mediante il Giudizio estetico una *erweiterte Denkungsart*, che consiste nel pensare ponendosi al posto dell'altro; tale posizione viene ripresa nell'*Antropologia* e definita 'liberale': un *tener conto* del pensiero degli altri, cfr. I. KANT, *Antropologia*, cit., p. 650, AA, VII, 228. Sul modo di pensare ampio scrive Hannah Arendt: "La facoltà che rende possibile ciò si chiama immaginazione [...]. Il pensiero critico è possibile solo dove i punti di vista di tutti gli altri siano accessibili all'indagine; giacché, pur essendo un'occupazione solitaria, non ha reciso ogni legame con gli *altri*. Certo, esso si svolge ancora nell'isolamento, ma con la forza dell'immaginazione rende gli altri presenti e si muove perciò in uno spazio potenzialmente pubblico, aperto in tutte le direzioni; in altri termini, adotta la posizione del kantiano cittadino del mondo", H. ARENDT, *op. cit.*, p. 68. Aggiunge in seguito che "il giudizio, soprattutto i giudizi di gusto, riflette sugli altri e sul loro gusto, tiene conto dei loro giudizi possibili. Essendo io un uomo e non potendo vivere al di fuori della società umana, ciò è necessario", *ivi*, p. 103.

[134] Sulla distinzione, precedentemente citata, di Giudizio determinate e riflettente cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 157, AA, V, 179 e cfr. I. KANT, *Prima introduzione*, cit., p. 104, AA, XX, 211. Descrivendo la razionalità dell'impianto contrattuale kantiano, pur senza porre a tema la distinzione tra Giudizio e ragione, Howard Williams scrive: "La ragione è una forma di pensiero universale, interpersonale ed imparziale. La ragione non è quella di uno o dell'altro individuo; Kant la vede come base del nostro pensare collettivo. Regole

ne snaturato e degenera in una completa simulazione: il sovrano diventa lo spazio razionale in cui si produce sui sudditi una coazione all'identità, la sua, che non è quella della ragione *tout court*. In altri termini se con la *pietra di paragone* si riconosce la volontà del popolo come stella polare, solo un sovrano empiricamente determinato e dunque imperfetto può decidere cosa voglia il popolo stesso, interpretandone lo stato d'animo con un superiore grado di consapevolezza. Assegnando alla mente sovrana un *diritto di prelazione* sulla ragione, Kant non si discosta dai teorici dell'assolutismo illuminato e ne ripropone ciò che Dilthey definisce una *dottrina dell'intelletto limitato dei sudditi*[135]. Si rivela ozioso anche il riferimento alla legge sull'ereditarietà dei privilegi nobiliari; per Kant è un fatto che il popolo non possa approvarla, eppure non gli accorda alcuno strumento per modificare lo stato di cose.

Il problema tocca un punto assai rilevante, che si concentra nel plesso concettuale della legge permissiva (*Erlaubnisgesetz*, *lex permissiva*). Nella *Metafisica dei costumi* essa è proposta come un *postulato* a tutela della proprietà, il quale ci consente d'imporre a terzi l'obbligo, che altrimenti non avrebbero, di astenersi dall'uso di ciò che abbiamo in nostro possesso[136]; ma in questa sede è più utile richiamare la versione di tale legge fornita nella *Pace perpetua,* dove non è impiegata solo per ciò che oggi (seguendo un uso diverso da Kant) si chiamerebbe *diritto privato*[137], bensì è estesa a quanto chiameremmo *diritto pubblico*. In proposito Kant sostiene che è necessario sottostare ad un governo repubblicano esercitato attraverso una *costituzione dispotica*, fino a che il popolo non avverta *l'influsso della pura idea dell'autorità della legge e sia maturo per una propria legislazione*; ritiene altresì che si debba accettare un

---

del pensiero e dell'azione collettivi devono esistere affinché pensiero ed azione individuali siano possibili", H. WILLIAMS, *Kant on the Social Contract*, in D. BOUCHER-H. WILLIAMS (ed. by), *The Social Contract from Hobbes to Rawls*, London-New York 1994, p. 137, tr. mia.

[135] Cfr. W. DILTHEY, *Das Allgemeine Landrecht*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. XII, Stuttgart 1960, p. 197.

[136] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 57, AA, VI, 247; inoltre cfr. *ivi*, p. 83, AA, VI, 267 e p. 95, AA, VI, 276.

[137] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 288-89, AA, VIII, 347-48.

dispotismo allorché l'abolizione della costituzione esporrebbe uno Stato al rischio di farsi assorbire da un altro [138]. Aggiunge: "Rientra nelle leggi permissive della ragione che si lasci sussistere un diritto pubblico viziato di ingiustizia fino a tanto che tutto sia maturo da sé per una trasformazione radicale [*völlige Umwälzung*], oppure che alla maturità ci si avvicini con mezzi pacifici" [139].

Ancora una volta Kant tace sulle modalità e sugli attori della *trasformazione radicale*. Qualora si volesse individuare un moto rivoluzionario nella vaga espressione *völlige Umwälzung*, non si farebbe che accentuare l'enigmaticità della legge permissiva: l'*eccezione* rivoluzionaria sarebbe prevista e disciplinata da una *regola* ultrapositiva, che addirittura sostiene un diritto positivo ingiusto. È come se i rivoluzionari, giudici in causa propria, dovessero agire aspettando che l'esacerbazione fosse sostenuta da un *adeguato* grado di maturità, convinti di aver fatto bene a farsi opprimere e tutto sommato grati al despota, perché finalmente sono pronti a cambiare.

Legata all'idealità del contratto e condizione per attuare le riforme in virtù di quest'ultimo [140], la legge permissiva si rivela uno strumento ambiguo. Con essa, come mostra la *Metafisica dei costumi*, Kant aggiunge la cogenza logica di un nuovo *postulato*, che serve a *cementare* la struttura di potere eretta dal *postulato* del diritto pubblico; si cerca di supportare l'accettazione di un fatto, per giustificare *come mai* ci possano essere leggi ingiuste, le quali coesistono con l'affermata infallibilità del criterio per giudicarle. In assenza di una cornice costituzionale adeguata, l'*inammissibilità* di principio soccombe alla *validità* secondo il diritto positivo ed all'*efficacia* nei fatti; su tali basi resta assai difficile coniugare la teoria e la pratica e consentire l'abrogazione di tali leggi e le riforme conseguenti.

---

[138] Cfr. *ivi*, p. 320, AA, VIII, 373.

[139] *Ibid*. Sull'*Erlaubnisgesetz* cfr. R. BRANDT, *Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*, in ID. (Hrsg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, cit., p. 233 sgg. e cfr. R. BRANDT, *Das Problem der Erlaubnisgesetze im Spätewerk Kants*, in O. HÖFFE (Hrsg.), *Zum ewigen Frieden*, Berlin 1995, p. 69 sgg.

[140] Cfr. C. LANGER, *op. cit.*, p. 187.

La discrasia emersa è perfettamente riassunta nel capoverso del *Detto comune* che, nel Corollario, riguarda l'osservanza del criterio per legiferare; qui si legge che "questa limitazione [*scil.* quella fornita dalla pietra di paragone] vale, evidentemente, solo per il giudizio del legislatore, non del suddito. Se, pertanto, un popolo dovesse giudicare con ogni probabilità compromessa la sua *felicità*, cosa dovrebbe fare? Ribellarsi? La risposta può essere una sola: non vi è altro da fare che obbedire" [141]. Trascorsi quasi dieci anni da *Cos'è l'illuminismo?* e dopo una rivoluzione, riecheggia ancora l'adagio fredericiano: "ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete; solamente, obbedite!" [142].

Il complesso costituito da legge permissiva, obbedienza e riforma rende opportuno soffermarsi sul valore ad un tempo *fondante* e *regolativo* del contratto originario. Un appropriato termine di confronto è l'interpretazione di Claudia Langer, fautrice di un riformismo democratico kantiano; la Langer punta sulla separazione tra funzione legittimante e regolativa del patto e privilegia la seconda, sostenendo l'estraneità di Kant al nesso giusnaturalista tra contratto e legittimazione dell'*imperium*. In altri termini il patto associativo è posto in primo piano, togliendo spazio a quello di sottomissione. Secondo l'autrice il potere, privato di tale fondamento razionale, si rivela come mera *fatticità* e si coglie così la differenza tra l'*essere* del diritto positivo vigente e il *dover essere* di quello naturale; ciò dovrebbe aprire la via ad un processo di riforma, che a sua volta assume il ruolo di una legittimazione che si attua proceduralmente con una costante approssimazione all'idea regolativa del contratto [143].

L'argomento implica che la condizione civile attuale sia assimilata a quella di natura [144], accentuando anche il nesso tra forza e nascita del potere politico. Ma il tentativo della Langer di ricomprendere il dovere incondizionato dell'obbedienza, su cui Kant

---

[141] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 263, AA, VIII, 298, corsivo mio.

[142] I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 148, AA, VIII, 41.

[143] Cfr. C. LANGER, *op. cit.*, p. 55 sgg.

[144] Cfr. *ivi*, p. 63.

punta con decisione [145], risulta tutt'altro che coerente: *se* esiste una comunità politica dotata di consistenza da un patto associativo e *se*, per quanto riguarda la sottomissione, il potere dispotico regna in una condizione naturale, non si capisce il fondamento del divieto di resistere. Poiché il sistema delineato viaggia su un *doppio binario*, non si dovrebbe temere una *ricaduta* nella condizione precivile, quale che sia la prospettiva scelta: da una parte ci si troverebbe già in *statu naturali*, dato che un'autorità imposta e mantenuta con il mero uso della forza, agendo ingiustamente, sarebbe già destituita di fondamento; dall'altra il patto di associazione provvederebbe alla salvaguardia ed all'unità del corpo comune che si ribella, rendendo impossibile il regresso nello stato di natura [146].

Quindi la mancanza di legittimazione apre la via ad un'*aproblematica* versione del riformismo, come quella fornita dalla Langer, mentre la posizione kantiana è più complessa e per questo tutt'altro che lineare: *esige* la fondatezza di *ciò che è* e la sua tensione verso *ciò che dovrebbe essere*. Non è possibile *ridurre* la questione della legittimazione alle forme di contratto; piuttosto occorre *elevare* queste ultime all'idealità che in esse si afferma, senza esserne esaurita [147].

---

[145] Cfr. *ivi*, p. 71.

[146] In termini analoghi lo stesso Locke da un lato riconosce al popolo il potere *supremo di rimuovere o di alterare il legislativo*, considerato un *potere fiduciario*, allorché deliberasse contro la fiducia in esso riposta; ma dall'altro il filosofo deve ammettere che anche una società che restasse in piedi grazie al patto di associazione, non potrebbe agire politicamente se non istituendo nuovi rappresentanti, J. LOCKE, *Two Treatises of Government: In the former, the false principles and foundation of Sir Robert Filmer, and his followers, are detected and owertrown. The latter is an essay concerning the true original, extent, and end of civil-government*, London 1690; tr. it., *Due trattati sul governo*, in *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. Pareyson, Torino 1982, p. 341 e pp. 391-93. In proposito cfr. W. EUCHNER, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt am Main 1969; tr. it., *La filosofia politica di Locke*, Roma-Bari 1995, p. 234 sgg.; inoltre cfr. J.M. KELLY, *A Short History of Western Legal Theory*, Oxford 1992; tr. it., *Storia del pensiero giuridico occidentale*, Bologna 1996, p. 275, cfr. N. MATTEUCCI, *Lo Stato moderno*, cit., p. 119 e cfr. G. DUSO, *Introduzione: Patto sociale e forma politica*, in ID. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., p. 29.

[147] Che le cose stiano così è testimoniato dalla stessa Langer, che prova a ri-

In base alla struttura sistematica, che è stata già individuata nel contratto e che rinvia all'idea, si può comprendere che per Kant l'esercizio dell'autorità è *legittimo*. In termini generali, tanto teoretici quanto pratici, un ordine-sistema basato sull'idea non è mai compiuto, ma ciò non implica che le nostre *conoscenze* o le nostre *azioni* in base a massime o, ancora, le nostre *leggi* siano un semplice *mucchio*, un aggregato privo di senso. Piuttosto la loro fondatezza deriva dalla predetta eccedenza di ciò che è ideale.

Se per Kant non si trattasse di porre a confronto la *teoria* ed una realtà dotata di un proprio statuto di legittimità, se le due non avessero una radice comune, non si porrebbe neppure il problema di *mediare*, di riportare la teoria stessa alla *pratica* e cioè di studiare i modi per intervenire su ciò che esiste. I due piani sarebbero scissi e la prevalenza dell'uno o dell'altro non sarebbe che un'imposizione estrinseca, per la quale le condizioni di applicazione sarebbero un limite preoccupante più che un'opportunità di progresso. È solo a questo punto che si può passare alla valutazione del tentativo kantiano ed è mia opinione che proprio a tali condizioni se ne possano evidenziare le difficoltà. La passiva accettazione della *prassi* politica ricade negativamente sulla validità *teorica* dei princìpi enunciati dal criticismo; la necessità di riportare all'unità i due ambiti resta una mera enunciazione e così diviene irrilevante il problema delle condizioni di applicazione. È del tutto trascurato un progetto normativo ed istituzionale che regoli i rapporti di potere.

I termini in cui Kant torna ad illustrare la relazione tra contratto e potere nella *Metafisica dei costumi* paiono congruenti con l'interpretazione qui proposta. Per affermare che i poteri dello Stato si riassumono nel rapporto tra chi comanda (l'*imperans* come popolo riunito) ed i sudditi, Kant ricorre proprio al contratto originario, concepito come "l'atto, col quale il popolo stesso si costituisce in uno Stato, o piuttosto la semplice idea di quest'atto, che sola permette di concepirne la *legittimità* [*Rechtmäßigkeit*]" [148]. All'istanza fondativa e legittimante, che emerge chiaramente dal

---

comporre le due figure, dopo aver attaccato il *pactum subiectionis*, cfr. C. LANGER, *op. cit.*, p. 63.

[148] I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 145, AA, VI, 315, corsivo mio.

passo, viene associata un'altra immagine, quella dello Stato ideale (*Staat in der Idee*), derivata dai concetti del diritto esterno in generale: "un'idea che serve (interiormente) come filo conduttore (*norma*) a ogni associazione reale intesa a formare un corpo comune" [149]. Servendosi di questa come criterio per la riforma dello Stato (messa a tema nei §§45-49) [150], Kant conferma indirettamente il ruolo del contratto; una circostanza che pare suffragata e resa esplicita dalla successiva *Nota generale*, dove – con accenti analoghi al saggio del '93 – egli ribadisce sia il divieto che i sudditi indaghino l'origine del potere vigente, sia l'obbligo incondizionato dell'obbedienza. Per supportare tali doveri, Kant reinterpreta la formula tradizionale: "Ogni autorità viene da Dio", indicandola come una differente formulazione del contratto e sottolineando che ciò "esprime non un *fondamento storico* della costituzione civile, ma un'idea come principio pratico della ragione: si deve ubbidire al potere legislativo attualmente esistente, qualunque possa esserne l'origine" [151].

L'obbedienza costituisce un plesso fondamentale del pensiero kantiano ed in particolare del *Detto comune*, dove la coppia soggezione-felicità è un'importante chiave di lettura del rapporto con l'autorità sovrana: qualora le due convergessero e la seconda si facesse strumento della prima, si sarebbe in presenza di un dispotismo eudemonista. Considerandole invece come una coppia oppositiva, il secondo termine indica una scelta rimessa ai singoli, la quale *implica* logicamente e retoricamente *adombra* l'atto politico della resistenza. La chiamata in causa della felicità apre uno scorcio sull'interpretazione kantiana dell'attività di governo; mentre

---

[149] *Ivi*, p. 142, AA, VI, 313.

[150] Viene riproposta, tra l'altro, la stessa terna di libertà, uguaglianza ed indipendenza usata nel *Detto comune*, cfr. *ivi*, pp. 143-44, AA, VI, 313 sgg. Fin troppo evidente la possibilità di un richiamo allo Stato ideale platonico (cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 315, AA, III, 247-48 e cfr. I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 290, AA, VII, 91) che Cattaneo considera come una decisiva anticipazione della dottrina del diritto esposta nel 1797, cfr. M.A. CATTANEO, *Metafisica del diritto e ragione pura. Studio sul platonismo giuridico di Kant*, Milano 1984, p. 118 sgg.

[151] I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 149, AA, VI, 319.

l'eudemonismo dello Stato di polizia e la *ripoliticizzazione* rivoluzionaria delle masse puntano entrambe su come possano o debbano essere felici gli uomini [152], Kant tenta un'operazione diversa, ponendo la felicità fuori dall'orizzonte delle norme e dall'azione dei governanti. Tuttavia l'inadeguato sviluppo del tema dei diritti e delle garanzie istituzionali, fa sì che la critica antieudemonista non riesca a compensare lo sbilanciamento a favore del potere in carica, giungendo perfino ad aggravarlo.

Scrive Kant: "qui non si tratta della felicità che può venire al suddito dalla costituzione o dal governo della comunità, ma solo del diritto che dev'essere garantito ad ognuno, cioè del principio supremo da cui devono derivarsi tutte le massime riguardanti la comunità e che non può essere limitato da alcun altro principio" [153]. A questo passo, che sfiora ma non affronta il lato della tutela, ne segue un altro, in cui si legge: "Riguardo alla felicità, non si può dare alcun principio valido universalmente per fare leggi, perché sia le condizioni del tempo, sia anche le contrastanti e sempre mutevoli rappresentazioni di ciò in cui uno ripone la sua felicità (e nessuno gli può prescrivere in che cosa debba riporla), rendono ogni stabile principio impossibile e, per sé solo, inadatto ad essere il principio di una legislazione" [154].

Con il distacco tra legislazione e felicità affiora un risvolto più *umbratile* a proposito dei mutevoli desideri del popolo; nonostante i proclami sulla pubblicità della ragione, viene *discretamente* suggerito che quanto di solito passa per la testa del suddito sia il danno arrecato dalle leggi alla *sua* felicità; come se un'obiezione puramente razionale non appartenesse al suo orizzonte, estraneo allo spazio logico del sovrano. La ragione esprime l'unità e costui la rappresenta, *un po'* come fa il filosofo, legislatore della ragione umana e maestro nell'ideale [155]; la felicità è invece il molteplice, co-

---

[152] Cfr. L. SCUCCIMARRA, *Kant e il diritto alla felicità*, cit., p. X sgg.

[153] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 263, AA, VIII, 298.

[154] *Ibid*.

[155] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 627, AA, III, 542-43. Come nota Schneiders anche nell'assolutismo illuminato esiste una nesso strutturale tra sapere filosofico e politica, una caratterizzazione sapienziale del sovrano di sapore classico e ripresa da Wolff, cfr. W. SCHNEIDERS, *Die Philosophie des*

sì come lo è l'*informe* popolo, che non ha voce finché l'*unicum* regale non abbia deciso per lui: un popolo che voglia essere felice, *esige* un sovrano razionale. Il tentativo di prescindere dalla felicità può significare contemporaneamente dare *ragione* o, se si preferisce, dare *la* ragione al monarca: *costituzionalizzarla* [156].

Kant sottolinea il necessario cambiamento degli scopi che i governi devono perseguire; riflettendo sul motto ciceroniano "salus publica suprema lex civitatis est", cerca di mostrare che in esso non si può più intendere quel bene comune che l'eudemonismo cercava di garantire ed imporre ai sudditi. Egli parte dall'impossibilità di ridurre il molteplice fenomenico ad un minimo comune denominatore; quindi la *salus publica*, scrive, non potrà che essere "quella costituzione legale [*gesetzliche Verfassung*] che garantisce a ciascuno la sua libertà *mediante le leggi* [*Freiheit durch Gesetze*]; con ciò rimane a lui lecito di cercare la sua felicità per quella via che gli sembra migliore, purché egli non violi quella libertà generale conforme alla legge, e quindi il diritto degli altri sudditi consociati" [157]. Purtroppo il cenno alla *costituzione legale* e alla garanzia tramite leggi, che richiama l'idea di una carta fondamentale, non viene esplicitato e soprattutto resta legato alla non interferenza tra sudditi-pari, tacendo in questa sede sulla separazione dei

---

aufgeklärten Absolutismus. Zum Verhältnis von Philosophie und Politik, nicht nur im 18. Jahrhundert, in H.E. Bödeker-U. Herrmann (Hrsg.), *Aufklärung als Politisierung-Politisierung der Aufklärung*, Hamburg 1987, p. 47.

[156] Kleensang, che considera il governo *democratico rappresentativo* una finalità politica vincolante nel pensiero di Kant, indaga gli influssi di quest'ultimo su Enst Ferdinand Klein, *maestro* di Humboldt e figura di spicco nei progetti prussiani di codificazione; interpreta la posizione di Klein come improntata ad un *costituzionalismo della ragione*, a cui subordina la *reale attività legislativa* e che, in una prospettiva legittimista, pone nelle mani della monarchia illimitata prussiana. Ragionando nei termini di una *virtualità* del consenso dei sudditi, presumibile in base alla razionalità delle scelte del governo stesso, Klein considera la monarchia un elemento transitorio, ma, proprio per tale razionalità, capace di una superiore garanzia della *sovranità* e del *diritto* rispetto ai democratici rivoluzionari ed alla società per ceti, cfr. M. Kleensang, *Das Konzept der bürgerlichen Gesellschaft bei Ernst Ferdinand Klein. Einstellungen zu Naturrecht, Eigentum, Staat und Gesetzgebung in Preußen 1780-1810*, Frankfurt am Main 1998, pp. 410-11.

[157] I. Kant, *Sopra il detto comune*, cit., p. 264, AA, VIII, 298.

poteri e sulla disciplina del loro esercizio. Si tratta certo di un'importante affermazione di principio; ma non si può dimenticare che il percorso kantiano corre troppo spesso sui binari di un ossequio all'autorità costituita, che finisce per inficiare il progresso prefigurato.

Il principio della libera ricerca della felicità non esclude del tutto quest'ultima dalle pratiche di governo, che per Kant può farsene carico in rapporto a questioni come il *benessere dei cittadini* o l'*incremento demografico* "solo come mezzo per garantire lo *stato giuridico*, specialmente contro i nemici esterni del popolo" [158]. Anche a questo proposito l'unico a cui spetti la decisione è il *vertice dello Stato* [159]. La generalità dell'espressione kantiana (l'autore ricorre al neutro: *das Staastsoberhaupt*) sembra concedere spazio ad un'interpretazione basata sul nesso rappresentativo tra i vertici – assemblea o singolo – ed il popolo sovrano; ma la reale presenza di questo legame renderebbe superfluo, tautologico un simile riconoscimento. Esso assolve una funzione non banale solo in una situazione, in cui la rappresentanza sia proposta come sollecitazione ad un potere che tende a negarla, in assenza di un *meccanismo* istituzionale che (oltre all'ordine dell'obbedienza prediletto da Kant) assicuri almeno le condizioni minime per bilanciare il rapporto tra popolo e governanti.

Tuttavia l'autore non ha come obiettivo un simile quadro istituzionale e la sua accondiscendenza verso la monarchia lo conduce ad una sorta di *teorema dell'inerranza fondamentale della ragione sovrana*; se in qualche caso *minore* essa potrebbe cadere in errore, "non può sbagliare quando si domanda se la legge si accordi o no anche col principio del diritto; poiché allora egli [*scil.* il sovrano] dispone dell'idea del contratto originario, che è un criterio infallibile *a priori* [...]. In verità, purché si possa ammettere senza contraddizione che un intero popolo consenta a una tale legge, per quanto dura gli possa sembrare, essa è conforme al diritto" [160]. Ad essere in questione non è un circolo virtuoso all'interno del

[158] *Ibid.*

[159] Cfr. *ibid.*

[160] *Ibid.*

quale scelte razionali ed opportune generino soddisfazione nel rispetto della libertà; l'indeterminatezza dell'affermazione kantiana sul *benessere dei cittadini*, rimesso nelle mani del sovrano, di fatto riapre la strada all'idea del *bene comune*, declinato sotto forma di garanzia dello stato giuridico. I confini tracciati nei passi sulla *salus publica* si comprendono solo come autolimitazione del vertice. Vacilla ogni baluardo tra la felicità sensibile *privata* e la *pubblica* razionalità del diritto; qualunque materia potrebbe essere capziosamente sussunta all'interno di quest'ultima e delle sue premesse. Il sovrano semplifica le cose decidendo per tutti e conoscendo la volontà del popolo meglio del popolo medesimo [161]: una concezione improntata al realismo politico, ma assai poco *realistica* per chi intende uscire dall'autocrazia e dal dispotismo.

Questa struttura regge l'edificio del potere, in cui Kant cerca di incastonare la forza, stabilendo un monopolio. La sua strategia argomentativa – è in parte emerso – muove dall'*irreprensibilità* (*untadelig*, *irreprehensibel*) della legge, fondata su una valenza non molto stingente di razionale ed incontraddittorio e cioè sulla *presumibilità* del consenso; da questa intende arrivare all'irresistibilità (*unwiderstehlich, irresistibel*) e cioè al potere di costringere ed al divieto di opporsi [162]. Tuttavia il *patto* garantisce solo un capo-

---

[161] Cfr. *ivi*, pp. 262-63, AA, VIII, 297.

[162] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., pp. 264-65, AA, VIII, 299. Kant si muove all'interno delle stesse argomentazioni che lo hanno condotto dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* alla *Critica della ragion pratica*; nella prima opera l'inaccettabilità di una massima viene determinata in base a quattro esempi; nei primi due, doveri perfetti, la generalizzazione delle massime è contraddittoria, negli altri, imperfetti, le massime, anche se non contraddittorie, risultano inaccettabili, cfr. I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 79 sgg., AA, IV, 421 sgg. Come nota Landucci, la conclamata indeducibilità della legge morale spinge Kant ad abbandonare l'approccio deduttivo dei primi due esempi della *Fondazione*; anche se un principio risulta contraddittorio, non per questo gli uomini hanno smesso o smetteranno di seguirlo, cfr. S. LANDUCCI, *Sull'etica di Kant*, Milano 1994, pp. 82-83. Dunque nella *Critica della ragion pratica* prevale la linea più *morbida* dell'*inaccettabilità*, proposta nella *Fondazione* per i doveri imperfetti, e viene formulato il principio: "domandati se l'azione che intendi compiere potrebbe essere considerata come possibile mediante la tua volontà, se essa dovesse aver luogo secondo una legge della natura di cui tu facessi parte", I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 210, AA, V,

volgimento del legame tra essere e dover essere; il primo, lo stato dei fatti, viene *promosso* ed assume il nome e la valenza prescrittiva del secondo con una surrettizia elevazione della forza a potere: "non esiste comunità costituita giuridicamente senza un tale potere coattivo, che reprime ogni resistenza interna; questa resistenza avrebbe luogo secondo una massima che, universalizzata, distruggerebbe ogni costituzione civile" [163].

Al cospetto della massima eretta all'universalità razionale e sostenuta dalla forza, la felicità è inficiata dalla sua stessa particolarità, dal carattere empirico del nesso tra benessere ed insoddisfazione del singolo; è relegata in un campo semantico diverso ed inferiore e destituita di fondamento. Perciò la resistenza al potere legislativo finisce per essere "il delitto più grande e più esecrabile che si possa commettere" [164]. Insomma un'assurda rivolta dell'*inessenziale* contro l'*essenza*.

Kant ribadisce con forza le sue tesi: "questo divieto [*scil*. di resistere] è *assoluto*, tanto che, se anche quel potere o chi lo rappresenta [*ihr Agent*], il capo dello Stato, violasse il contratto originario e perdesse in tal modo, a giudizio dei sudditi, il diritto di essere legislatore, per aver autorizzato il governo a condursi del tutto tirannicamente, ciò nonostante non sarebbe lecito al suddito far resistenza a titolo di rappresaglia. E il motivo si è che, nei riguardi di una costituzione civile già esistente, il popolo non ha alcun diritto di giudicare come quella costituzione debba essere applicata" [165]. Ancora una volta, rassegnata la razionalità del giudizio nelle mani del sovrano, ciò che sostiene il popolo non può che essere irrazionale. Allo iato tra noumenico ed empirico, tra Stato *quale dovrebbe essere* e *quale è*, si affianca e sovrappone lo iato interno a

---

69. L'esperimento diviene un *criterio* per il giudizio, ma non ha alcun potere determinate, non agisce da movente; permette di *valutare* sulla base di una legge che deve presupporre e che è originariamente nota a tutte le volontà. Da qui il ricorso al loro consenso, cfr. S. Landucci, *op. cit.*, pp. 84-85. Questa struttura, a quanto pare, resta confermata nel criterio che il patto mette a disposizione del sovrano.

[163] I. Kant, *Sopra il detto comune*, cit., p. 265, AA, VIII, 299.

[164] *Ibid.*

[165] *Ibid.*

quest'ultimo, espresso dall'*allocazione politica* delle facoltà, dalla separazione tra intelletto e sensibilità. Per Kant una medesima tesi, sostenuta dai sudditi, può *decadere* dalla *coerenza* delle rimostranze all'*assurdità* di un'opposizione al potere costituito: il giudizio del popolo diventa visibile e rilevante solo allorché si afferma come *pretesa* di carattere normativo, ma proprio in quel frangente perde ogni valore, poiché può esprimersi solo come resistenza e soccombe al principio dell'identità precostituita del potere.

I risvolti di tale *allocazione politica* delle facoltà possono essere letti attraverso l'impalcatura concettuale del costituzionalismo kantiano. Se anche al popolo spettasse un diritto di giudicare su come applicare (*verwalten*) la costituzione [166], prosegue Kant nel *Detto comune*, in caso di disputa con il sovrano non esisterebbe un giudice competente in materia, poiché dovrebbe essere posto sopra entrambi ed essere sovrano egli stesso. L'intento è di evitare che ciascuno dei contraenti finisca per essere *giudice in causa propria* [167], ma la negazione del diritto dei sudditi conduce esattamente al risultato da evitare, poiché l'insindacabilità del potere sovrano fa di questo il giudice di sé e dell'altro. La pietra di paragone, infatti, è nelle sue mani.

Nella *Metafisica dei costumi* tale impianto viene articolato nell'ambito del cosiddetto *Stato ideale*, in cui il legame dei tre poteri è paragonato ad un *sillogismo pratico*: la sovranità legislatrice è la *premessa maggiore*, che contiene la legge della volontà generale riunita; il potere esecutivo è il *medio*, che contiene il comando di comportarsi secondo tale legge e quindi è principio della sussunzione delle azioni alla legge; il giudiziario è la *conclusione* sotto forma di una sentenza [168]. Benché Kant propugni una *coordinazione* e nel contempo una *subordinazione* reciproca tra le parti [169], sembra che si produca uno svuotamento della funzione del medio e della conclusione. Poiché i punti più oscuri della relazione tra governo

---

[166] Cfr. *ibid.*, AA, VIII, 300.

[167] Cfr. *ibid.*

[168] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 142, AA, VI, 313.

[169] Cfr. *ivi*, p. 145, AA, VI, 316.

e sovrano sono stati più volte sottolineati, è utile soffermarsi sul giudiziario-conclusione; esso produce sempre un *atto particolare*, tanto quanto lo è l'oggetto del suo pronunciamento e non è all'altezza dell'universalità delle leggi: "Sarebbe inferiore alla dignità del capo supremo dello Stato di rappresentare la parte del giudice, vale a dire di mettersi nella possibilità di commettere ingiustizia e cadere così in un caso di appello" [170]. Il sovrano non sbaglia perché non è un giudice: emana solo leggi. La tesi che il popolo non abbia voce in capitolo su come *amministrare* la costituzione pone già a monte, in modo implicito, anche l'impossibilità che il potere giudiziario assuma la veste di un giudizio sulla costituzionalità delle norme. La conseguenza più esplicita sul piano istituzionale è fornita nella *Pace perpetua*: dalla divisione dei poteri nel governo repubblicano è letteralmente cancellato il giudiziario e si parla solo di esecutivo e legislativo [171]. La *coordinazione* e la *subordinazione reciproca* dei poteri sono letteralmente spazzate via [172]. Mancando questa feconda e necessaria interazione, la legislazione come ragione *pubblica sovrana* può anche diventare ragione *privata* di un certo *sovrano* e convertirsi nel proprio opposto: *nella pratica* l'autorità può permettersi il lusso di essere irrazionale.

La questione iniziale si è completamente ed *inavvertitamente* trasformata nelle mani di Kant, che ora dovrebbe piuttosto chiedersi se ciò che vale in pratica valga anche nella teoria. L'astrattezza ideale del principio gli impedisce di pensare ad un docu-

---

[170] *Ivi*, p. 148, AA, VI, 318.

[171] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 294, AA, VIII, 352.

[172] Benché in questa sede il tema non possa essere ulteriormente sviluppato, è di estremo interesse ciò che Tortarolo rileva occupandosi del riformismo burocratico berlinese; dall'esame dei testi emerge infatti che alcuni suoi esponenti di spicco come Klein o Großler (anch'egli collabora con Carmer e Svarez alla preparazione del futuro *Allgemeines Landrecht*) elaborano proposte per l'elettività delle cariche giudiziarie, che dovrebbero essere espresse dalla società civile e legate alle diverse circoscrizioni. Ciò al preciso scopo di sottrarre il *giudiziario* alla sfera dell'imperio sovrano, che ancora sembra precludere qualunque spazio alla sua consistenza autonoma, sfruttando tali prerogative come un fondamentale strumento per la gestione e la conservazione dei rapporti di potere, cfr. E. TORTAROLO, *La ragione sulla Sprea. Coscienza storica e cultura politica nell'illuminismo berlinese*, Bologna 1989, p. 187 sgg.

mento costituzionale ed ai modi per renderlo espressivo dell'intero corpo sociale e stabilizzarne le procedure di revisione e di controllo. Non solo. Come si è appena visto, anche a livello delle leggi ordinarie è negata l'occasione di un giudizio di costituzionalità, che nella moderna democrazia è centrale nel tenere viva l'articolazione tra i poteri ed il loro rapporto con la stessa carta fondamentale [173].

Temendo gli esiti del costituzionalismo francese, in cui il *potere dei rappresentanti del popolo, il legislativo, eccede la dimensione che spetta ad un mero potere costituito* [174], sembra che Kant rigetti *in toto* l'idea di un quadro costituzionale. Lo mostrano le stesse esitazioni nei confronti di una *complicata* democrazia rappresentativa e la recisa sconfessione di quella diretta, che si identifica con l'idea di popolo e riscrive il *contratto* quotidianamente, e senza alcun controllo, nei pronunciamenti assembleari [175]. Ma in tal modo, invece di scuoterlo, egli conferma lo squilibrio a favore del legislativo, ricadendo per giunta nell'orbita dell'assolutismo.

Lo Stato evidenzia uno sbilanciamento strutturale che si potrebbe ripercorrere fino al ruolo della ragione nella prima *Critica*; nelle antinomie, come *giudice in causa propria*, essa pronuncia il suo giudizio *metaforicamente* e *riflessivamente* su un dissidio con se stessa, che ha ben poco della contrapposizione tra le parti di

---

[173] Cfr. N. MATTEUCCI, *Costituzionalismo*, in N. BOBBIO-N. MATTEUCCI-G. PASQUINO, *op. cit.*, p. 235. Sul ruolo del potere giudiziario nel costituzionalismo americano e francese cfr. P.P. PORTINARO, *Il grande legislatore e il custode della costituzione*, in G. ZAGREBELSKY-P.P. PORTINARO-J. LUTHER, *op. cit.*, p. 21.

[174] Cfr. M. FIORAVANTI, *Costituzione*, cit., p. 111. Sulla preponderanza del legislativo nelle Costituzioni francesi in rapporto al modello americano cfr. *ivi*, p. 102 sgg.

[175] Osserva Böckenförde: "Il concetto di popolo costituente è per origine e contenuto un concetto democratico e rivoluzionario, che ha la sua collocazione solo all'interno di una teoria *democratica* della costituzione", E.W. BÖCKENFORDE, *Die verfassunggebende Gewalt des Volkes. Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts*, in *Staat, Verfassung, Demokratie. Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main 1991; tr. it., *Il potere costituente del popolo. Un concetto limite del potere costituzionale*, in G. ZAGREBELSKY-P.P. PORTINARO-J. LUTHER, *op. cit.*, p. 235.

una controversia giuridica [176]. E quando veramente occorre, quando le controparti sono reali, la *pura ragione* si dichiara incompetente a giudicare: nell'antinomia tra *sovranità* e *costituzione* [177] non esiste un *tribunale della ragione* effettivamente capace di dirimere la contesa. L'*astrattezza* della posizione kantiana (il suo *deficit* teorico e perciò pratico) comporta la mancanza di modalità di interazione tra le suddette parti, ma soprattutto non si sottrae al pericolo che da un loro accordo derivi un governo accentrato e dunque dispotico. In altre parole quello della *divisione* rischia di essere un *dogma ambiguo*, *misterioso* e *pericoloso*, *che non consente un'efficace garanzia delle libertà del cittadino* [178].

4. *Idea, sistema e potere costituito*

I rilievi su patto di associazione, di sottomissione e sulla struttura sistematica delle teorie kantiane trovano un importante banco di prova nel diritto di resistenza.

Se le rivoluzioni riuscite fossero finite male, scrive Kant, ci troveremmo a deplorarne gli eccessi ed a bollarne i protagonisti come grandi criminali politici. Troppo spesso si giudica in base all'esito e non ai princìpi (quelli del diritto) e così si confondono i piani, puntando sull'incertezza del primo invece che sulla stabilità

---

[176] Sull'immagine del tribunale cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 574, AA, III, 491. Scrive Doublet con esplicito riferimento alle antinomie: "La presentazione delle antinomie della ragion pura dev'essere intesa come tentativo di porre la metafisica su un terreno sicuro rispetto all'uso della ragione come istanza giuridica. Solo allora può essere protetta con successo da questo giudice", D.R. DOUBLET, *Die Vernunft als Rechtsinstanz*, Oslo-Paderborn 1989, p. 172, tr. mia.

[177] Ricorro qui all'immagine di Fioravanti, che dà particolare rilevo a tale problema nell'età delle rivoluzioni, allorché la costituzione si afferma come strumento privilegiato di tutela dei diritti propugnati dai democratici e dai liberali, ma esprime altresì la necessità di una limitazione del potere del popolo sovrano, cfr. M. FIORAVANTI, *Costituzione*, cit., p. 118 sgg.

[178] Cfr. N. MATTEUCCI, *Costituzionalismo*, cit., p. 228 sgg.

dei secondi [179]. Ciò significa che la ribellione è "un atto sommamente ingiusto, poiché un tal mezzo eretto a massima rende incerta ogni costituzione giuridica e riconduce ad una condizione di vita interamente eslege (*status naturalis*), in cui ogni diritto cessa di avere effetto" [180]. La rinuncia al principio dell'ordine sovrano è altresì il crollo dell'assetto logico, che assicura il carattere unitario della compagine sociale: un attacco alla sovranità, incarnata dal detentore del potere, distruggerebbe la coerenza delle relazioni (come si è visto, *architettonicamente* riunite sotto un'idea [181]), che decadrebbero dallo stato giuridico di un sistema alla disordinata parità delle pulsioni sensibili e cioè della felicità, estranea all'ambito della ragione.

In virtù di questi argomenti Achenwall e gli altri sostenitori del diritto di resistenza sono bollati come *benpensanti*. Essi immaginano di fare l'interesse del popolo sostenendo i suoi diritti in base alla felicità; giustificano la ribellione, accusando il sovrano di avere infranto il patto originario (patto del quale non si può provare la *reale*, storica esistenza) e per giunta attribuiscono sempre al popolo, come *giudice in causa propria*, il potere di decidere sulla presunta infrazione [182]. Kant cerca di illustrare l'incoerenza di tale posizione in una nota, dove i rilievi sul sistema-Stato servono ad argomentare il divieto di opporsi all'autorità: "quand'anche il contratto effettivo del popolo col sovrano sia stato violato, il popolo non può tuttavia reagire come corpo comune, ma solo come massa in rivolta. E ciò solo perché la costituzione fino allora esistente è stata dal popolo tolta di mezzo, ma l'organizzazione per una nuova forma di vita civile non è stata ancora istituita" [183]. Venuto meno il principio, la società civile cesserebbe di esistere e con essa il popolo, che decadrebbe a massa in una condizione naturale. Il *sistema civile* conferma una connotazione eminentemente coattiva.

---

[179] Cfr. I. Kant, *Sopra il detto comune*, cit., p. 267, AA, VIII, 301.

[180] *Ibid.*

[181] Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 623, AA, III, 538-39.

[182] Cfr. I. Kant, *Sopra il detto comune*, cit., pp. 267-68, AA, VIII, 301-302.

[183] *Ivi*, p. 268, AA, VIII, 302.

Kant sembra concentrarsi sull'interpretazione del contratto sociale come presunzione del consenso, mettendo in secondo piano l'idea come fuoco immaginario [184], come *unità proiettata* e *pietra di paragone* della validità delle regole [185]. Il dover essere viene spaccato in due, tra la mera coazione dell'autorità in carica e l'irraggiungibile perfezione dell'idea, ridotta a simulacro. Solo in questa condizione degradata è possibile tale coabitazione; dell'idealità si perde il lato forte, quello prescrittivo implicito nell'accettarla come criterio, *sottoponendosi* ad essa [186]. È un'interpretazione rinunciataria del valore regolativo (privilegiato solo esteriormente) [187], che lascia troppo spazio all'attendistica descrizione-accettazione del presente e che riproduce il medesimo difetto censurato nei *benpensanti*, ragionando secondo l'esito e non secondo i princìpi. L'idea, che è *costituente*, è interpretata in base alla legittimità del potere *costituito* e quindi se ne trasforma la proiezione in una *retrospezione*, generando ciò che in *teoria* era da evitare: il *fatto istituzionale* dello Stato diviene origine e fonte di legittimazione o, ancora, si autolegittima, ormai reso inopponibile da un patto *addomesticato*.

Kant si sottrae al compito di indicare una *qualunque* via che, sempre *istituzionalmente*, permetta un confronto serio con l'idea del contratto. Trascurando il peso della dimensione procedurale della legislazione (non solo qual è nella Prussia del suo tempo, ma anche quella auspicabile), non vede margini per sviluppare un quadro normativo adeguato alla maturazione ed alla circolazione politica del consenso, servendosi di *meccanismi*, anche rivedibili,

---

[184] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 509, AA, III, 428.

[185] Cfr. *ivi*, p. 511, AA, III, 429.

[186] Cfr. G. DUSO, *Introduzione: Patto sociale e forma politica*, cit., p. 10. Scrive Williams: "In termini normativi Kant presenta una versione assai potente del contratto sociale […]. Il contratto sociale non rappresenta per Kant un modo opzionale di considerare le istituzioni politiche. L'idea è altrettanto necessaria per la nostra esperienza sociale, quanto le rappresentazioni di spazio e tempo lo sono per la nostra esperienza di vita", H. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 137, tr. mia.

[187] Si può leggere in questo senso quella che Haensel considera la *trasformazione* del contratto in un *criterio euristico*, corrispondente ad una sua *completa eliminazione*, cfr. W. HAENSEL, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Berlin 1926, p. 95.

che garantiscano l'evoluzione dell'ordinamento, puntando su una partecipazione sempre più estesa ed attiva dei soggetti. Ne consegue che ogni iniziativa che non sia dell'autorità è contro di essa ed è immediatamente destituita di fondamento, posta *fuori* dallo Stato: l'illiceità, che si sovrappone e fonde con l'illegittimità, si determina come disaccordo al cospetto della *volontà* di *un* governo di *uno* Stato particolare [188], che agisce da *esecutore testamentario* dell'idea. Se poi è un *pessimo* Stato, possiamo farci poco; non resta che puntare sulle rimostranze e sulla sorte, sperando che faccia nascere un sovrano ben disposto. Sarà lui, *eventualmente*, ad attivare anche il lato dell'idea che rende prescrittiva la misura del progresso. Appiattito su un interminabile presente e *messo in pausa* il dover essere, il potere in carica è l'autoevidenza di quell'evento – il contratto originario – che sembrava impossibile trovare nella storia.

Tale situazione è l'esito di un processo degenerativo, innescato nella filosofia kantiana dall'atteggiamento supino e perciò incompletamente critico verso il panorama sociale e culturale, in cui il filosofo vive e lavora. Il peso di precomprensioni come l'ossequio tradizionale per l'autorità, oppure l'*elitarismo* subito fatto proprio dalla nascente borghesia (anch'essa diffidente e paternalista nei confronti del popolo) provocano un'inopinata frattura nel rapporto tra fondazione e regolatività, che pure costituisce la vera innovazione della prospettiva kantiana. La loro valenza relazionale, la *distinzione*, regredisce così a *separazione*. La *svolta copernicana* nel dominio gnoseologico amplifica nel politico gli effetti di un simile squilibrio. Kant fa passare l'autorità da trascendente a *trascendentale* [189], dando forma all'ispirazione prettamente giuridica

---

[188] Il tema della *legittimazione* viene qui riferito all'accezione *specifica* del linguaggio politico, come *elemento integratore dei rapporti di potere in ambito statuale*; essa si basa sull'obbedienza della popolazione, intesa nel grado forte di un'adesione alle finalità del potere, nel rispetto delle regole da questo stabilite, cfr. L. LEVI, *Legittimità*, in N. BOBBIO-N. MATTEUCCI-G. PASQUINO, *op. cit.*, pp. 564-65.

[189] "Chiamo trascendentale ogni conoscenza che si occupi, in generale, non tanto di oggetti, quanto del nostro modo di conoscere gli oggetti nella misura in cui questo deve essere possibile a priori", I. KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 90, AA, III, 43.

del criticismo, nel quale la *legittimità* (come coerenza rispetto alle condizioni *a priori*) si riconnette al problema della verità *del* sapere e *nel* potere; ma quando il momento dinamico dell'approssimazione all'idea giace inattivato, quello statico della legittimazione dispiega tutto il suo potenziale, trovando l'unico possibile criterio in una realtà che in tal modo viene ideologicamente supportata.

Anche se la fondazione kantiana si presenta come una *moderata discontinuità* rispetto all'antico, il suo passaggio al moderno va considerato con particolare attenzione. Ciò che si profila, come conseguenza delle ambiguità fin qui rilevate, è un circolo vizioso nel quale si saldano elementi ormai noti; i primi due sono la velleità dello stato ideale – o *respublica noumenon* – e la realtà della monarchia prussiana. Il terzo è la moderna legittimazione dell'*auctoritas*, per la quale l'accesso all'orizzonte *trascendentale* è un guadagno teorico importante; supporta la tesi della coerenza razionale-formale dei princìpi che la regolano e ne garantiscono l'*autofondazione*, princìpi che la rendono *indisponibile*, affrancata da ogni approccio estraneo all'orizzonte *laicamente* politico [190]. Ciò è anche l'ancipite presupposto per una chiusura autoreferenziale.

Ancora una volta tutto si concentra sul significato da attribuire al valore *regolativo* del contratto, che nelle *Riflessioni* è sottolineato con forza [191] e con altrettanta cura è distinto dal principio oggettivo [192] e considerato *principum cognoscendi* ma non *fiendi* dello Stato [193]. Occorre innanzitutto interpretare il senso di tale distinzione, per individuare le implicazioni interne alla sua logica, che siano previste ed accettate da Kant oppure no. Il suo scopo è negare l'*obiettività* di un antecedente storico ed escludere la na-

---

[190] Cfr. G. PRETEROSSI, *op. cit.*, p. 48 sgg. Si legge in particolare: "La legittimità implicata da tale concetto moderno di potere *legittimo* non indica un fondamento sostanziale, di ordine religioso e/o morale, ma esclusivamente l'autolegittimazione di un'energia politica che, monopolizzando l'uso della forza e le fonti del diritto, pacificando e spoliticizzando, si stabilizza", G. PRETEROSSI, *op. cit.*, p. 51.

[191] Cfr. I. KANT, *Reflexion 7737*, in *Stato di diritto e società civile*, cit., p. 342, AA, XIX, 504.

[192] Cfr. I. KANT, *Reflexion 7734*, *ivi*, p. 364, AA, XIX, 503.

[193] Cfr. I. KANT, *Reflexion 7956*, AA, XIX, 564.

scita del potere da un punto individuabile e, in linea di principio, riproducibile; ma sottrarre il patto alla serie temporale delle cause e degli effetti, degli antecedenti e dei conseguenti, è tutt'altro che disconoscerne la priorità logico-fondativa [194].

Si può considerare il parallelo con il binomio *ratio essendi* e *ratio cognoscendi*, espressioni usate da Kant nella *Critica della ragion pratica* rispettivamente per libertà e legge morale [195]; come in quel caso, si tratta di evitare che la seconda assuma un ruolo *ontologicamente* preponderante sulla prima, visto che non la rende possibile, ma la fa conoscere. Poiché solo la ragione è capace di rappresentare la "semplice forma della legge" [196], Kant ritiene di poter presentare con essa il concetto chiave, nella fattispecie la libertà, "nel senso più rigoroso, cioè trascendentale" [197]. Si delinea così la piena autonomia dalle condizioni del mondo empirico ed acquista un rilievo del tutto particolare la coscienza della legge morale come *fatto della ragione*, conservando l'evidenza del dato, ma preservandola da ogni contaminazione del contingente [198]. Per il *contratto sociale* viene utilizzato un argomento simile a quello del dominio pratico, dove Kant da un lato sostiene che la *ratio cognoscendi* non può rinviare ad un principio superiore di conoscenza e dall'altro che la *ratio essendi* è l'*originario*, sottratto non ad una dimostrazione ma alla stessa procedura del dimostrare [199]. Perciò anche qui il metodo applicabile non è la *deduzione*, ma

---

[194] Nell'accentuare il ruolo trascendentale del contratto originario kantiano, letto all'insegna del *Sollen*, Simone Goyard-Fabre nega che si possa ricondurre il contratto al principio istitutivo, che fa essere la *Res publica*; ma sembra che l'autrice si riferisca soprattutto alle implicazioni storico-fattuali su cui Hobbes è attaccato da Kant. In effetti, puntando sul normativismo di quest'ultimo in un confronto con Rousseau, l'autrice rileva che la mancanza nel ginevrino consiste soprattutto nel non aver sviluppato quel lato per cui il patto si impone come "la norma pura, senza la quale la costituzione dello Stato – sia in rapporto alla sua istituzione, sia alla regolamentazione – non potrebbe essere pensata", S. GOYARD-FABRE, *La Philosophie du Droit de Kant*, cit., p. 171, tr. mia.

[195] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 136, AA, V, 4..

[196] *Ivi*, p. 165, AA, V, 28.

[197] *Ibid*.

[198] Cfr. *ivi*, p. 168, AA, V, 31.

[199] Cfr. *ivi*, pp. 185-86, AA, V, 47.

l'*esposizione*, che *ha luogo rispetto a concetti dati e consiste nel renderli distinti*[200]. È opportuno aggiungere che nel caso della morale la legge, che *da parte sua non richiede alcun motivo che la giustifichi*, esplica la funzione di *ratio cognoscendi* in una *deduzione* della libertà che Kant stesso definisce *paradossale*, in quanto rinvia alla libertà stessa senza poterne fondare un uso *a priori*, ma indicandone solo la *realtà*[201]. In modo analogo, nella distinzione politica tra *principium fiendi* e *congoscendi*, il potere è l'originario in virtù di cui si dà il resto e che non è esente dal tragico rischio della *paradossale fondazione* appena menzionata. Il contratto, come la legge morale, non *produce* ma dichiara la presenza dell'origine, che diventa conoscibile ovvero *afferma se stessa* attraverso tale strumento. E così si pone come fondamento. Del resto, è importante ribadirlo, Kant associa il contratto all'adagio secondo cui *ogni autorità viene da Dio*, considerato non come fondamento storico (*Geschichtsgrund*) della costituzione civile, ma come *idea quale principio pratico razionale*. Al potere si deve *comunque* obbedire[202].

È questa la direzione in cui valutare la tesi del *mero* criterio di valutazione per il legislatore. Attraverso la *Riflessione 7737* si può reinterpretare la tesi del contratto considerato come *filo conduttore per giudicare del diritto, della possibilità di realizzare perfettamente uno Stato ed istruire i principi*; l'autore sostiene che in base a quest'idea il popolo non ha *realmente diritti* e prosegue: "nulla sembra più naturale del fatto che il popolo, se ha diritti, abbia anche un potere; ma proprio perch'esso non può istituire nessun potere conforme al diritto, non ha, appunto perciò, nessun diritto in senso stretto, ma solamente un diritto ideale" [203]. L'impossibilità che dal popolo (in altre occasioni definito *anche* sovrano) nasca un potere conforme al diritto, non può che essere decretata sulla ba-

---

[200] Cfr. I. KANT, *Logica*, cit., p. 137, AA, IX, 142; sull'esposizione metafisica e trascendentale di un concetto dato cfr. ID., *Critica della ragion pura*, cit., p. 100 sgg., AA, III, 52 sgg.

[201] Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 186, AA, V, 47.

[202] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 149, AA, VI, 319.

[203] I. KANT, *Reflexion 7737*, in *Stato di diritto e società civile*, cit., pp. 342-43, AA, XIX, 504.

se di una legittimità che si sottrae a qualunque capacità di disporre; si conferma l'originarietà del potere [204].

A ciò va aggiunto il secondo aspetto dell'interpretazione kantiana dell'autorità, quello di una surrettizia *valorazione* dei fatti, in cui rientrano il *corposo* compromesso con la monarchia [205] e l'ipostatizzazione del potere nel re. Il peso del *principium cognoscendi* e non *fiendi* ricade tutto sul popolo, non si sa più se idealmente sovrano o sovranamente ideale. Come il soggetto *morale*, esso si trova al cospetto di un fondamento che ne sostiene la dignità e di cui non può disporre; ma nello Stato l'origine è pericolosamente ridotta a monopolio di un *altro* soggetto empirico. Il popolo può conoscere il potere, ma non esercitarlo; è dichiarato titolare della sovranità, ma soccombente rispetto al suo detentore. Questo versante del contratto originario è la membrana attraverso cui il monarca ed i sudditi entrano in rapporto. Benché il criterio sia nelle mani di colui che *decide* legiferando, si deve aggiungere che si tratta, in realtà, del modo attraverso cui il popolo *ri*conosce obbedendo, *pensa* il proprio rapporto con lui e lo giustifica.

Nel *Detto comune*, a riprova dell'ambiguità insita in questa fondazione, Kant sottolinea che "prima che sussista la volontà generale, il popolo non ha alcun diritto di coazione verso il proprio sovrano, poiché solo mediante il sovrano il popolo può giuridicamente costringere. Se poi la volontà generale già sussiste, non può del pari il popolo esercitare coazione verso il sovrano. In conseguenza non può mai al popolo competere verso il capo dello Stato un diritto di coazione (di resistenza a parole o con atti)" [206]. L'idea *fonda* lo Stato e si *incarna* – rinunciando all'idealità – nel detentore del potere, senza più rappresentare il popolo riunito. A questo prezzo, e contro le sue premesse, Kant trova la *pace civile*. Nei passi successivi egli cerca conferme *pratiche* alla sua *teoria* e, prendendo ad esempio l'assetto costituzionale inglese, nota come anche in esso non sia fatta parola di un diritto del popolo a resi-

---

[204] "Si può dire che Kant assuma in chiave razionalistica l'originarietà dell'autorità", G. PRETEROSSI, *op. cit.*, p. 78.

[205] Cfr. P. BURG, *Kant und die französiche Revolution*, cit., p. 166 sgg.

[206] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 269, AA, VIII, 302.

stere. È ormai noto che l'omissione serve ad evitare la contraddizione di un *contropotere pubblicamente istituito*, una seconda testa del sistema statale, che ne inficerebbe l'unicità gerarchica e l'unità strutturale, distruggendolo; ma Kant interpreta la costituzione britannica oltre la lettera e ritiene di coglierne lo spirito, imputando a *quel* popolo una *riserva segreta*, comunque inammissibile, attraverso cui mantiene tacitamente il diritto a ribellarsi nel caso che il sovrano violi il contratto stabilito nel 1688. In un implicito confronto con Burke condanna la *falsità dei capipopolo*, che per giustificare i propri atti hanno attribuito al monarca una rinuncia volontaria al potere [207]. Al contrario l'autore valuta equanime la propria posizione, riconoscendo al popolo stesso (analogamente alla *Riflessione 7737*) "diritti inalienabili verso il sovrano, anche se non si tratta di diritti coattivi" [208] e prende le distanze da Hobbes e dall'impossibilità, da lui propugnata, che il sovrano commetta *ingiustizia* verso i sudditi, qualunque cosa faccia. Questa, per Kant, è una posizione troppo generale, accettabile solo a patto che se ne riduca la portata; tuttavia egli non si occupa delle condizioni che determinano l'*impossibilità* e, di conseguenza, la *possibilità* che il sovrano si renda colpevole di atti ingiusti.

La scelta non è neutra, perché comporta la rinuncia a definire qualunque tipo di garanzia che possa valere indipendentemente – e costituzionalmente – rispetto al potere in carica e, almeno *in linea di principio*, renda accertabili le violazioni. Kant preferisce *ritoccare* il campo semantico dell'ingiustizia, restringendolo alla "lesione che attribuisce al leso un diritto di coazione verso chi reca ingiustizia" [209]: un apparente progresso rispetto ad Hobbes, ma un guadagno sostanzialmente nullo rispetto al diritto vigente anche in Prussia, dove per tradizione i principi possono già essere chiamati in giudizio per quegli atti che non riguardano l'esercizio del potere sovrano. In altri termini per Kant si può essere d'accordo con Hobbes, a patto che si limiti la portata delle sue affermazioni alla

[207] Cfr. *ivi*, pp. 269-70, AA, VIII, 303. Sulle vicende menzionate cfr. E. BURKE, *Riflessioni sulla rivoluzione francese*, cit., p. 185 sgg.

[208] I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 270, AA, VIII, 303.

[209] *Ibid.*, AA, VIII, 304.

semplice negazione del diritto di resistenza e senza aver previsto alcun istituto per garantire che i *diritti* possano nascere *anche* dal basso. Secondo Kant "il suddito non ribelle deve poter ammettere che il suo sovrano non voglia recargli ingiustizia. Ma poiché ogni uomo ha i suoi diritti inalienabili, ai quali, anche se volesse, non può rinunciare e dei quali egli stesso è giudice, e visto che l'ingiustizia che a suo parere gli viene fatta, secondo quel presupposto, deriva solo da errore o da ignoranza delle conseguenze delle leggi emanate dal potere sovrano, deve dunque attribuirsi al cittadino, col consenso del sovrano stesso, il potere di manifestare pubblicamente la sua opinione su ciò che nei decreti sovrani crede che arrechi ingiustizia alla comunità" [210]. I diritti conservati dal popolo sono circoscritti alla libertà di pensiero e di espressione sotto forma di una *libertà della penna*, che ne è il *palladio* e che dev'essere improntata all'amore per la costituzione ed ai sentimenti liberali, i quali frenano reciprocamente gli uomini; sull'altro versante viene esclusa l'intenzionalità del danno, il *dolo* da parte del sovrano, che tutt'al più (anche se in precedenza ciò è stato negato per quanto concerne il diritto) può incorrere in errore per una colposa, ma scusabile ignoranza.

Kant intende marcare la sua distanza da Hobbes, giudicando una totale privazione di pretese giuridiche (*Anspruch auf Recht*) la negazione di un simile diritto ad esprimersi e pensare; essa avrebbe come conseguenza la completa inconsapevolezza del sovrano circa le idee del popolo e lo metterebbe in contraddizione con se stesso in quanto deve legiferare come rappresentante, impedendogli di conoscere situazioni che modificherebbe, *se gli fossero note*: indurlo a sospettare della libertà di pensare ed esprimersi sarebbe esiziale per lo Stato [211]. Il diritto di critica su ciò che non è conforme alla pubblica volontà – Kant lo chiama *giudizio negativo* – non è che l'altra faccia del criterio attribuito al solo sovrano e che gli consente di fare leggi: "quello che un popolo non può deliberare su se stesso, non può neanche il legislatore deliberare sul popolo" [212].

---

[210] *Ibid.*

[211] Cfr. *ivi*, pp. 270-71, AA, VIII, 304.

[212] *Ivi*, p. 271, AA, VIII, 304.

Viene ripreso l'ormai noto l'argomento dello scritto sull'illuminismo contro l'irriformabilità di una costituzione ecclesiastica, che sia dogmaticamente imposta; essa dovrebbe piuttosto passare al vaglio della domanda se il popolo "possa impedire a sé, nella propria discendenza, di far progredire le sue idee religiose o di riformare qualche antico errore" [213]. La risposta è evidentemente negativa: ciò sarebbe in contrasto con gli scopi dell'umanità e, di conseguenza, sarebbe *irrito e nullo* un contratto originario che ne facesse una legge. In quanto inaccettabile, essa non potrebbe corrispondere alla volontà del sovrano; ci si potrebbe pronunciare contro di lei, senza tuttavia resistere [214]. L'obbedienza, come nello scritto sull'illuminismo, indica sempre il meccanismo (*Mechanismus*) necessario ad assicurare stabilità e regolare funzionamento dello Stato e ad essa dovrebbe essere aggiunto lo spirito di libertà, in base a cui ciascuno sia *convinto* della legittimità della coazione [215].

Il meccanismo è dunque l'elemento strutturale, la forma stabile assunta dalle istituzioni, ciò che finora è stato indicato anche come *costituzione civile* o *bürgerliche Verfassung*. Resta da vedere fino a che punto la sua necessità causale sia quella di un materiale inerte, neutro, che risponde in maniera diversa a seconda degli scopi di chi lo guida; la tesi per cui sarebbe possibile *regnare in modo autocratico* e *governare secondo lo spirito repubblicano* [216] suggerisce un'eccessiva fiducia nelle capacità taumaturgiche del *capo dello Stato*, che all'occorrenza sa immettere linfa nuova e diversa in uno stesso corpo politico. Se Kant rivela una certa propensione a sorvolare sui *dettagli* tecnico-procedurali, l'esiguità del suo ragionamento non può essere archiviata sostenendo che si tratta di un filosofo e non di un giurista o, al limite, scusata come un peccato veniale [217]. Non è certo il caso di trasferire la questione

---

[213] *Ibid.*, AA, VIII, 305.

[214] Cfr. *ibid.*

[215] Cfr. *ibid.* La mera costrizione, per Kant, genera addirittura le società segrete, in quanto non riesce a sopprimere la naturale spinta a comunicare, che dovrebbe essere garantita dal suddetto spirito di libertà, cfr. *ivi*, p. 272, AA, VIII, 305.

[216] Cfr. I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 290-91, AA, VII, 90-91.

[217] In merito scrive Mathieu: "La verità è che Kant, per quanto si preoccupi

nel campo dell'ingegneria istituzionale, ma sono emersi elementi tali da porre in discussione la praticabilità delle sue intenzioni; sembra arduo ragionare all'interno di un *meccanismo* che lascia intatti gli istituti della monarchia prussiana, cercando di ripensarli sulla base di categorie come la sovranità popolare ed il diritto dell'umanità e, perché no, consigliando di aggiungere altri *rappresentanti* del popolo. Non c'è una riflessione che trasformi gli auspici in progetti, facendo realmente interagire i diversi ambiti. Kant rigetta la possibilità di un sistema all'inglese; è preoccupato dal radicalismo giacobino dei costituenti francesi e non fornisce elementi di rilievo neppure sulla Carta americana, la quale cerca di ricomprendere la sovranità popolare e di limitare l'attività del legislatore e del governo. Al blasonato e trascendentale armamentario della ragion pura resta quell'unico canale, che troppo spesso le è rimasto sbarrato: la *buona volontà del sovrano*.

La mancata tematizzazione degli argomenti, che pure sono ampiamente dibattuti all'epoca, determina una fondamentale immobilità del *sistema civile*, seguendo un'interpretazione del corpo comune che appare assai diversa dalla *Critica del Giudizio*, dove sono centrali i concetti di *autoorganizzazione* e di organismo [218]. Essi hanno come termine di confronto l'emblema del meccanicismo statale hobbesiano: l'orologio [219]. La metafora è presente anche

---

delle modalità *di fatto* in cui può esercitarsi la giusta costituzione, imposta il problema troppo idealmente per poterne saldare la soluzione, trovata *a priori*, con gli strumenti empirici che dovrebbero attuarla", V. MATHIEU, *Kant*, cit., p. 767.

[218] Cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 344, AA, V, 373. Sulle caratteristiche dell'organismo cfr. J.D. MCFARLAND, *Kant's Concept of Teleology*, Edinburg 1970, p. 103 sgg.

[219] Il corpo si lega in maniera inscindibile alla tradizione meccanicista cartesiana ed in tale veste è presente anche in Hobbes, che nel *Leviatano* lo descrive come formazione artificiale, creazione degli uomini e concepibile come un congegno automatico, un *orologio*, cfr. T. HOBBES, *op. cit.*, p. 15; in merito cfr. G. DOHRN VAN ROSSUM-E.W. BÖCKENFÖRDE, *Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper*, in O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK (hrsgg. von), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. IV, cit., p. 555. L'orologio è considerato da Kant una *macchina*, perché è incapace di generare se stesso (riparandosi oppure accrescendosi) e di generare altri orologi; possiede una *forza motrice*, mentre un essere organizzato ne ha una *formatrice*, cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., pp. 344-45, AA, V, 374.

nella trattatistica sullo Stato di polizia in età fredericiana [220] e va letta sullo sfondo del rapporto polare tra meccanismo dell'obbedienza e pietra di paragone. La tensione tra i due plessi, almeno nelle intenzioni di Kant, dovrebbe garantire la plasticità contro la fissità e contro l'incapacità di adattamento [221]; egli sottolinea addirittura l'uso *analogico* del termine *organizzazione*, introducendo la *totale trasformazione di un grande popolo in uno Stato*, ciò che implica il riferimento alla *struttura delle magistrature* e *dell'intero corpo statale* [222]. Dunque Kant distingue l'organismo dal meccanismo e dà perfino una valenza organica alla rivoluzione, intuendo e prefigurando uno sviluppo fondamentale nell'interpretazione francese dei princìpi costituzionali; con la Costituzione giacobina del '93, infatti, si comincerà a parlare di *lois organiques*, attraverso cui il dispositivo della *Carta* deve giungere a pieno sviluppo e trovare la propria attuazione [223]. Ma alla luce della scissione (forse non preordinata, ma non meno pericolosa) tra fondazione e criterio, non è più così chiaro se egli sia capace di pensare alla sua società

---

[220] Anche Philippi, che svolge funzioni dirigenziali di primo livello nella polizia berlinese, paragona lo Stato ad un orologio ed i diversi livelli dell'amministrazione agli ingranaggi che lo compongono, cfr. J.A. PHILIPPI, *Der vergrößerte Staat*, Berlin 1771, p. 4.

[221] Torna alla mente il riferimento all'uso simbolico ed all'analogia presente nelle ultime pagine sul Giudizio estetico, dove si legge che una monarchia governata da leggi esprimenti la volontà di un popolo non è una macchina, un mulino a braccia, ma si avvicina piuttosto ad un corpo animato, cfr. I. KANT, *Critica del giudizio*, cit., p. 324, AA, V, 352.

[222] "In occasione della recentemente intrapresa, globale trasformazione d'un grande popolo in uno Stato, ci si è sovente serviti, del tutto a proposito, del termine organizzazione per l'istituzione delle magistrature, ed anche dell'intero corpo dello Stato. In un tale tutto, infatti, ogni membro non deve essere solo mezzo, ma al tempo stesso anche fine, e, mentre contribuisce alla possibilità del tutto, deve a sua volta, quanto a posizione e funzione, essere determinato dall'idea del tutto", *ivi*, p. 345, AA, V, 375.

[223] Scrive in proposito Böckenförde: "Il concetto di *lois organiques* ottiene un contorno più definito: leggi che riguardano la materia della costituzione come organizzazione fondamentale del corpo politico, che la integrano e completano e di conseguenza non sono le leggi normali ma le leggi che danno una forma più precisa all'organizzazione o (più tardi) all'organismo della costituzione", G. DOHRN VAN ROSSUM-E.W. BÖCKENFÖRDE, *op. cit.*, p. 571, tr. mia.

civile come organismo piuttosto che come orologio. Benché la passività senz'anima della macchina statale getti ancora ombre sulle sue scelte, nel *Detto comune* Kant si schiera *contro ogni pratica incurante della teoria*, preoccupandosi dell'inerzia di chi considera buona una costituzione politica, che sia in vigore da molto tempo. Biasima l'*abitudine* ai rapporti pacifici, che determina i giudizi sulla felicità ed il diritto, sostituendosi alla ragione [224] ed aggiunge: "per ciò che riguarda il benessere del popolo, si crede che nessuna teoria abbia valore e che tutto dipenda da una pratica che obbedisce all'esperienza" [225]. L'idea di un diritto pubblico, che è presente alla ragione degli uomini ed esercita su di loro la propria spinta obbligatoria, è oggettivamente pratica e supera l'esperienza del bene e del male fisici e perciò "si dà anche una teoria del diritto pubblico tale che la pratica è senza valore se non si accorda con essa" [226]. Non basta, prosegue, ricorrere alla scusa della durezza di cuore degli uomini per giustificare l'uso della semplice forza; restare confinati ad essa significa accettare anche quella che sorge dal popolo e rende incerta ogni costituzione. Solo la misura e l'obbligatorietà puramente razionale del diritto esigono un rispetto immediato ed incondizionato, ciò che la forza non può ottenere [227].

Il filosofo crede di aver saldato i versanti pratico e teorico, mostrando cosa sia un cattivo governo e non sembra affatto consapevole – e tantomeno preoccupato – di aver trascurato ogni strumento giuridico per cambiarlo. Si incontra qui un nodo teoretico che affonda le radici nell'equilibrio del sistema kantiano. In esso la ragione sembra prevalere su una *mezza facoltà* come il Giudizio [228]; la situazione è stata descritta nei termini di una *svolta obiet-*

---

[224] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 272, AA, VIII, 305.

[225] *Ibid*., AA, VIII, 306.

[226] *Ivi*, p. 273, AA, VIII, 306.

[227] Cfr. *ibid*.

[228] Con la *Critica del Giudizio* Kant si è occupato della composizione del molteplice fenomenico in una visione unitaria; ma il Giudizio non può contare sull'universalità *a priori* dei princìpi dell'intelletto e della ragione (cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 155, AA, V, 177) e, come è stato rilevato, egli avverte le possibili ripercussioni di un tale esito sull'intero assetto del criticismo. Il ri-

tivistica[229], che svaluta il dominio *empirico* e, nel caso specifico, le variabili sociologiche, puntando su una costruzione dogmatica, che corrisponde all'immagine di una società da *giustificare*[230]. Ciò sembra rispecchiato dalla sottrazione della politica alla sfera tecnico-pratica, di cui fa parte nella *Critica del Giudizio*[231], in vista della sua sussunzione sotto la ragione etico-pratica della *Pace perpetua* nel 1795[232]*;* la politica diventa una *dottrina pratica* del diritto (*ausübende Rechtslehre*) subordinata alla *dottrina teorica*, che è la morale[233]. Questa diverrà una *Metafisica dei costumi* nel giro di un paio d'anni. Le restrizioni dei diritti su base censitaria, il divieto di resistenza, le forme istituzionali prescelte, non sono elaborazioni del Giudizio che compone i dati dell'esperienza e li sottopone al vaglio della ragione[234]; si tratta di valori positivamente e categoricamente prestabiliti dalla pretesa purezza di questa e non più riformabili.

Le obiezioni da ogni versante non tardano ad arrivare. La pub-

---

salto che la *Critica* del '90 attribuisce al risvolto empirico (cfr. L. SCARAVELLI, *Scritti kantiani*, Firenze 1968, p. 355) è un'autentica *rivoluzione* nel sistema kantiano (cfr. S. MARCUCCI, *Studi Kantiani I. Kant e la conoscenza scientifica*, Lucca 1988, p. 28); preoccupato da una simile apertura, Kant potrebbe aver scelto un atteggiamento prudente, volto a salvaguardare l'idea di uno sviluppo lineare fra le tre *Critiche*, schierandosi per una *pratica* dettata dalla *ragione*, una *teoria puramente razionale*, cfr. L. ANCESCHI, *Introduzione*, in I. KANT, *Prima introduzione alla Critica del Giudizio*, Roma 1984, p. 37 sgg.

[229] Così Haensel definisce il passaggio di Kant dallo psicologismo dei contemporanei al piano trascendentale ed alla fondazione dell'autonomia del soggetto, cfr. W. HAENSEL, *op. cit.*, p. 29.

[230] Cfr. *ivi*, pp. 4-5. In proposito rinvio alle tesi di von Oertzen sul *Detto comune* ricordate in precedenza, tesi che vertono sul ruolo dei princìpi dell'applicazione nel campo delle scienze sociali rispetto a quelle della natura, cfr. P. VON OERTZEN, *op. cit.*, p. 403 sgg.

[231] Cfr. I. KANT, *Critica del Giudizio*, cit., p. 151, AA, V, 173.

[232] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 317, AA, VIII, 370.

[233] Cfr. *ibid*.

[234] Sulla funzione del Giudizio in campo pratico, in cui deve trovare un generale ad un particolare dato e quindi formulare una *massima*, poi vagliata dalla ragione secondo il criterio dell'universalizzabilità cfr. O. HÖFFE, *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, cit., pp. 95-96 e cfr. V. MATHIEU, *Regola implicita e giudizio riflettente kantiano*, cit., p. 67 sgg.

blicazione del *Detto comune* avvia un dibattito che dalla complicata mediazione tra pratica e teoria giunge fino al diritto di resistenza; assieme a Garve vi prendono parte anche von Gentz e Rehberg, conservatori e noti esponenti della scena politica tedesca oltre che pubblicisti e cultori del criticismo [235]. Forti di un'esperienza che nasce *sul campo*, proprio quella a cui Kant non lesina critiche, costoro avvertono l'esigenza di un approccio pragmatico ai problemi e contribuiscono a delineare il rapporto tra *razionalità* e *ragionevolezza*. A loro avviso si tratta di affrontare una realtà complessa, *applicando* princìpi generali maturati con la pratica ed evitando l'astrattezza di quelli kantiani, dotati addirittura di un'universalità *a priori*. Benché non elaborino un'alternativa coerente, tali autori assolvono un compito utile sotto due aspetti: estendono l'ambito della teoria fino alle condizioni della sua applicazione e fanno dell'impianto teoretico il luogo di un esplicito confronto politico. Sfruttando il *problema dell'empiria*, rivendicano un modello sociale basato sul privilegio nobiliare e sui ceti; la felicità ed il benessere del popolo tornano ad essere il fulcro di un rapporto collaborativo e concorrenziale tra *Stände* e Corona [236]. Ne deriva una polemica contro il rigido anti-eudemonismo kantiano [237], contro il rigore razionalista della teoria del contratto ori-

---

[235] Cfr. D. HENRICH, *Einleitung*, in ID. (hrsgg. von), *Kant, Gentz, Rehberg. Über Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main 1967, pp. 19-20. Von Gentz, ad esempio, è noto come traduttore e divulgatore dell'opera di Burke, ma soprattutto come collaboratore di Metternich dal 1812. Per una più circostanziata collocazione storiografica della polemica e dei suoi protagonisti cfr. *ivi*, p. 9 sgg. e cfr. M. STOLLEIS, *Staatsraison, Recht und Moral*, cit., p. 78 sgg. e p. 88.

[236] Cfr. D. HENRICH, *Einleitung*, cit., p. 22 e cfr. W. KERSTING, *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, cit., p. 907 sgg. Su questo orientamento, che trova il culmine nei Monarcomachi, cfr. J.W. GOUGH, *Il contratto sociale*, cit., p. 14, p. 77 sgg. e p. 212.

[237] Von Gentz rimprovera a Kant di aver trascurato la natura varia e molteplice dell'uomo (*vielseitiges Wesen*), mettendo da parte la felicità con un'impostazione astratta ed unilaterale, accettabile solo in rapporto alla garanzia della sicurezza, cfr. F. GENTZ, *Nachtrag zu dem Räsonnement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis*, in "Berlinische Monatsschrift", 22, 1793, in D. HENRICH, (hrsgg. von), *Kant, Gentz, Rehberg*, cit., p. 93 e p. 101

ginario[238] e della categorica esclusione del diritto di resistenza, che i fautori dell'ordine cetuale interpretano in maniera assai più *sfumata*[239], ormai ridotto ad una sorta di residuo dottrinale nel confronto con il monarca assoluto[240]. Tra i pensatori che, con diverse gradazioni, fanno riferimento alla tradizione, è diffuso il *disagio* nei confronti delle astrazioni del razionalismo; in esso si intravedono cambiamenti epocali, che se da un lato sono già stati avviati dall'assolutismo all'insegna dell'accentramento nella riorganizzazione dello Stato, alla fine del XVIII evocano anche gli spettri di una deriva rivoluzionaria[241]. E la *ragione pura* di Kant non attraversa indenne un simile clima di sospetto; dissolvendo il *costituzionale* regime di privilegio[242], egli rischia da un lato di soste-

---

[238] Il contratto originario è solo una *conoscenza preliminare*, che trascura le condizioni e gli *strumenti* di attuazione e va superata con una nuova teoria frutto dell'esperienza (*neue Theorie aus der Erfahrung*), cfr. *ivi*, pp. 102-103.

[239] La *buona costituzione* nasce dall'esperienza e deve piuttosto *prevenire* la resistenza al potere, condannata da von Gentz come contraria ai princìpi del diritto, ma ritenuta *perdonabile* in casi estremi, cfr. *ivi*, pp. 106-107.

[240] Analizzando l'evoluzione del *Widerstandsrecht* a partire dal diritto positivo della società per ceti, Wolzendorff ne descrive l'evoluzione alle soglie dell'unità statale assolutista, mostrando il tentativo dei teorici (caduti i citati presupposti giuridici cetuali e positivi) di spostare il baricentro della sua fondazione all'intero del diritto naturale, cfr. K. WOLZENDORFF, *Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes gegen rechtswidrige Ausübung der Staatsgewalt*, Breslau 1916, p. 23 sgg. e pp. 349-50.

[241] Anche Humboldt, alfiere dello Stato di diritto, è preoccupato dal razionalismo dei costituenti francesi e nel 1791 lo scrive in una lettera a von Gentz, lettera che fa da nucleo per il *Saggio sui limiti dell'attività dello stato*, cfr. K.W. VON HUMBOLDT, *Ideen über Staatsverfassung, durch die neue Französische Konstituzion veranlaßt*, in "Berlinische Monatsschrift", 19, 1792, p. 84 sgg. Tra i critici di Kant sopra citati, Rehberg denuncia l'*astratta purezza* e l'*inapplicabilità* del diritto naturale, estendendo le medesime accuse alla sovranità popolare russoviana ed alle esperienze ad essa ispirate, cfr. A.W. REHBERG, *Untersuchungen über die Französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften, welche darüber in Frankreich erschienen sind*, Teil. I, Hannover und Osnabrück 1793, in Z. BATSCHA, J. GARBER, *op. cit.*, p. 209 sgg. Sulla posizione di Rehberg cfr. M. STOLLEIS, *Staatsraison, Recht und Moral*, cit., p. 91 sgg.

[242] Anche Rehberg propugna un sapere *interamente* pragmatico, una *teoria che nasca dall'esperienza* (*Theorie aus Erfahrung*), dalla realtà delle relazioni so-

nere il potere assoluto [243], dall'altro di fare della rivoluzione una conseguenza inevitabile, tanto che per rigettarla deve contraddire le premesse del proprio ragionamento [244].

Per Rehberg, von Gentz e Garve le discrasie kantiane impongono la scelta di un diverso modello epistemologico; al contrario per il giacobino Bergk esse dimostrano che Kant non è andato fino in fondo e che anzi occorre riprendere da dove si è arrestato, spingendo il procedimento deduttivo fino agli esiti radicali del repubblicanesimo democratico [245]. Bergk non partecipa direttamente al dibattito; le sue opere presuppongono la pubblicazione della *Pace perpetua* e della *Metafisica dei costumi*, ma sono utili ad inquadrare la questione; egli riafferma l'universalità razionale dei

---

ciali e che privilegi l'utile (*das Zuträgliche*), cfr. A.W. REHBERG, *Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis*, in "Berlinische Monatsschrift", 23, 1794, in D. HENRICH, (hrsgg. von), *Kant, Gentz, Rehberg. Über Theorie und Praxis*, cit., p. 118 sgg. Sul pragmatismo di Rehberg, in linea con Burke, cfr. D. HENRICH, *Einleitung*, cit., p. 18 sgg.

[243] Per Garve il razionalista Kant ha tagliato i nodi anziché scioglierli: non ha distinto l'usurpatore dal popolo che resiste, non ha considerato il *grado* dell'oppressione ed il *numero* di coloro che soffrono e si ribellano. Negando categoricamente tale diritto, egli ha *divinizzato* l'*uomo* che detiene il potere; l'ha reso titolare di soli diritti e liberato da ogni responsabilità, cfr. C. GARVE, *Über die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams, in Beziehung auf den Aufsatz von Kant über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in *Vermischte Aufsätze, welche einzeln oder in Zeitschriften erschienen sind*, II Teil, Breslau 1800, in D. HENRICH (hrsgg. von), *Kant, Gentz, Rehberg. Über Theorie und Praxis*, cit., p. 139 sgg. Nell'impossibilità di un criterio assoluto, la teoria dovrebbe essere come una *carta geografica*, un insieme coerente ma non esaustivo di indicazioni, definite da un metodico lavoro di riflessione: l'unica via possibile al progresso, cfr. *ivi*, p. 157 sgg. In merito alle tesi di Garve su teoria e prassi cfr. M. STOLLEIS, *Staatsraison, Recht und Moral*, cit., p. 83 sgg.

[244] Cfr. A.W. REHBERG, *Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis*, cit., pp. 128-29. Su tale contraddizione cfr. W. HAENSEL, *op. cit.*, p. 96. Sulla critica di Rehberg (in linea con Möser) alla *Dichiarazione dei diritti* francese e sul suo tentativo di ridurre l'uguaglianza umana ad un principio che vale davanti a Dio ed alla comunità religiosa, ma non sul piano politico, cfr. H.E. BÖDEKER, *Zur Rezeption der französischen Menschen- und Bürgerrechtserklärung*, cit., p. 278.

[245] Come afferma Garber: "Nel suo lavoro le posizioni contrarie della filosofia del diritto kantiana e della democrazia radicale sono legate in un coerente *giacobinismo kantiano*", J. GARBER, *Nachwort*, cit., p. 209, tr. mia.

princìpi ed il valore dell'idea di contratto originario; ribadisce che la sovranità popolare è unitaria ed inalienabile e che si esprime nel potere legislativo, esercitato attraverso rappresentanti che possono essere mutati, se non agiscono conformemente alla volontà generale. Il popolo resta sovrano anche quando, con la forza, richiama a sé il potere di fare leggi; in tal senso, oltre che *inammissibile*, la resistenza è concettualmente *impossibile* e può aver luogo solo al cospetto del potere esecutivo, in quanto è subordinato al legislativo [246]. Poiché il *diritto* si fonda sul *consenso di tutti nel limitare la propria libertà secondo una regola comune*, il popolo può dunque ribellarsi quando lo Stato non abbia un'organizzazione repubblicana e cioè rispondente a tale criterio; si parla allora di *rivoluzione* come *mutamento completo della costituzione e delle persone che la applicano*, allo *scopo* di darne una nuova, che esprima la volontà del popolo sovrano [247]. Bergk contesta che quest'ultimo debba essere considerato *giudice in causa propria* se si oppone, ma che non lo sia il potere esecutivo inadempiente [248]. Il criterio di legittimità è uno ed identico e tuttavia Kant usa due diverse misure (*ein zwiefacher Maßtab*); condanna addirittura la rivolta contro uno Stato, la cui struttura (*Verfassung*) già infranga i princìpi del diritto e che identifica nei medesimi soggetti chi fa le leggi e chi le fa eseguire [249]. L'indecisione sui soggetti a cui spetta il titolo di *sovrano* è il segno di un'ambiguità [250], che Bergk cerca di superare puntando in modo deciso ed esplicito sulla *democrazia rappresentativa*, evitando le reticenze di Kant. *Stranamente* quest'ultimo è

---

[246] Cfr. J.A. Bergk, *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, cit., p. 193 sgg.

[247] Cfr. *ivi*, p. 203 sgg.

[248] Cfr. *ivi*, p. 206.

[249] Cfr. *ivi*, p. 209.

[250] "Mi pare che Kant si sia reso colpevole di un'ambiguità usando la parola *sovrano* con diverse accezioni ed estendendo a tutte queste le qualità che spettano a ciascuno come legislatore; sembra che usi sovrano una volta come persona morale, che è ideale, un'altra come potere legislativo, che è il potere supremo in una costituzione basata sul diritto, un'altra come persona fisica, che riunisce in sé non solo il potere legislativo, ma anche l'esecutivo e quindi è despota", *ivi*, pp. 211-12, tr. mia.

più esplicito nei manoscritti preparatori e piuttosto ambiguo e parsimonioso nel concedere a tale concetto la *dignità di stampa*[251]; nelle opere pubblicate parla quasi esclusivamente di democrazia diretta, a cui preferisce la monarchia come sola capace di vera rappresentanza. Al contrario, grazie alla scelta decisa per la *democrazia*, Bergk attiva il principio della *pubblicità*, che così assume un peso reale nella vita politica[252] e pone in discussione il limite kantiano e liberale al diritto di cittadinanza: dato che ciascuno è libero e giuridicamente capace di contrarre (anche chi vende il proprio lavoro come *opera* e non aliena un prodotto come *opus*), non si comprende come questa libertà possa venir meno in rapporto all'esercizio dei diritti politici[253].

5. *Procedure e proceduralità della ragione tra costituzione e resistenza*

Avviandomi alla conclusione, vorrei utilizzare il diritto di resistenza per alcune valutazioni di carattere generale sul diritto e la politica in Kant. Non farò ricorso ad una *pregiudiziale* democratica, per approvare o condannare secondo un giudizio di valore; mi limiterò ad esaminare il rapporto tra le idee di popolo e di volontà sovrana, cercando di vedere in che modo ed in che misura la fin troppo esile architettura istituzionale kantiana sia capace di rispondere alle loro sollecitazioni.

In un contributo sulla *Rivoluzione francese e i diritti dell'uomo* Norberto Bobbio ricorda che nell'art. 2 della *Dichiarazione* del

---

[251] Cfr. I. KANT, *Vorarbeiten zum ewigen Frieden*, AA, XXIII, 166 e cfr. I. KANT, *Vorarbeiten zur Rechtslehre*, AA, XXIII, 342.

[252] Cfr. J.A. BERGK, *Briefe über Immanuel Kant's Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, cit., p. 231.

[253] Cfr. *ivi*, p. 185 sgg. Si legge, in particolare: "Come può qualcuno essere considerato come soggetto giuridico e cioè come un uomo nel mondo dei fenomeni se non ha prestato il suo consenso ad ogni legge pubblica a cui deve obbedire?", *ivi*, p. 186, tr. mia.

1789 si parla di libertà, proprietà, sicurezza e resistenza all'oppressione come diritti naturali ed imprescrittibili. Il quarto, spiega Bobbio, è un *diritto secondario*, che espleta una funzione analoga alle *norme secondarie*, poste a protezione delle primarie; sul piano logico l'autore è d'accordo con Kant circa la contraddittorietà di una sanzione positiva di tale diritto e ritiene che la sua presenza nella *Dichiarazione* sia dovuta al ricordo dell'oppressione dell'*ancien régime*[254]. Bobbio distingue tra resistenza e contestazione come forme distinte di un'opposizione che è *extralegale* nell'esercizio e *delegittimante* nello scopo; la resistenza trova il suo opposto nell'obbedienza e consiste in condotte volte a *rompere l'ordine costituito ed il suo prodursi*, mettendolo in *crisi* ma non *in questione*, mentre la contestazione è il contrario dell'*accettazione* ed è un *atteggiamento critico*, che *questiona* l'ordine, ma non lo pone necessariamente in *crisi*[255].

Tali elementi sono riportati dall'autore allo sviluppo delle istituzioni liberali e democratiche moderne, inteso come una progressiva riduzione della distanza tra popolo e rappresentanti e definito come *processo di costituzionalizzazione del diritto di resistenza*; un processo avviato dalle rivoluzioni e nel quale sono all'opera le forze sociali in ascesa. In un primo momento l'impostazione liberale cerca di far fronte all'*abuso di potere* con la separazione dei poteri e la subordinazione al diritto; successivamente, in un'ottica democratica, si tenta di porre rimedio al *difetto di legittimazione* dei governanti sia *costituzionalizzando* l'opposizione nella *forma lecita* di un *potere alternativo*, sia cercando di garantire l'*investitura popolare* dei governanti. Occorre abbandonare l'esercizio secondario ed extralegale dei diritti menzionati a favore della loro piena attivazione nel rapporto tra sovranità del popolo e rappresentanza; l'istituto del *suffragio universale* è appunto un dispositivo costituzionale attraverso cui il potere popolare, garantito e disciplinato da norme, può *rovesciare* i detentori del potere[256]. Kant non contempla la resistenza e neppure la contestazione nei termi-

[254] Cfr. N. BOBBIO, *L'età dei diritti*, cit., p. 104 sgg.

[255] Cfr. *ivi*, pp. 159-60.

[256] Cfr. *ivi*, p. 163 sgg.

ni in cui sono state appena presentate; tuttavia, anche se non si spinge mai a ritenere che si possa mettere *in crisi* il potere, non perde di vista la sua capacità di porlo *in questione*. L'obbedienza kantiana non sfocia in un'ottusa accettazione; ma il problema è come far fruttare politicamente questo patrimonio che è riconosciuto alla comunità.

Il percorso evolutivo tracciato da Bobbio tra la resistenza ed il suffragio universale fa cogliere anche l'importanza di Bergk, perché la sua rilettura democratica del criticismo propone esattamente di attualizzare il patto con l'allargamento estremo della base elettorale. Kant vive nell'età in cui sono poste le condizioni per la predetta *costituzionalizzazione del diritto di resistenza* e dunque i temi presenti e discussi da molti suoi contemporanei non possono essere considerati estranei al suo orizzonte culturale. In tale scenario, del resto, ciò che suscita maggior interesse non è tanto la negazione del diritto di resistenza che, fatte salve le osservazioni di Bobbio, è coerente anche con la logica della sovranità popolare nella democrazia moderna [257]; il dato più importante è che Kant descrive una situazione, la quale rischia di ridurre a resistenza (ovvero ad azione extragiuridica di contrasto con l'autorità) *ogni* iniziativa che riguardi la rivendicazione di un diritto. Legato all'accezione di costituzione (*Verfassung*) come forma o complesso delle istituzioni vigenti, identificata quindi con lo Stato [258], egli teme nel mutamento una rimozione quasi materiale, *in blocco*, di strutture, funzioni e titolari. Basti rammentare che nella tarda *Metafisica dei costumi* rifiuta il diritto di resistenza, inteso come *rivoluzione* in vista del cambiamento (*Veränderung*) di una costituzione *difettosa* dello Stato (*Staatsverfassung*) [259]. Nata da un atto di forza, dall'occupazione del potere supremo (*Bemächtigung der obersten Gewalt*), nelle mani di Kant la sottomissione incondizionata diventa santa ed irresistibile (*heilig und unwiderstehlich*) attraverso l'idea di una costituzione in generale (*Staatsverfassung überhaupt*) [260] e perciò l'unico

---

[257] Cfr. I. MAUS, *op. cit.*, p. 7 sgg.

[258] Cfr. D. GRIMM, *B. Verfassung II*, cit., p. 113.

[259] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 152, AA, VI, 321-22.

[260] Cfr. *ivi*, p. 216, AA, VI, 372.

mutamento possibile "può venir eseguito soltanto dal sovrano stesso mediante *riforme*, ma non già dal popolo e quindi non mediante rivoluzione" [261].

La seconda parte di quest'affermazione pone, al cospetto della continuità riformista dall'alto, il carattere rivoluzionario di tutto ciò che si lega all'iniziativa del popolo, davanti al quale sta la ragione del monarca e, in generale, dell'autorità. L'obbedienza dovuta al nuovo governo, che abbia scalzato il vecchio con la forza, adombra una discontinuità fondamentale nella circolazione del potere, perché la rivoluzione per mutare una *costituzione difettosa* non è prevista e condannata solo nel caso della monarchia [262]: quando si trattasse di giungere ad una *costituzione perfettamente giuridica*, non si potrebbe percorrere tale strada neppure all'interno di una democrazia [263].

Kant riesce a porre solo alcune delle condizioni per quella costituzionalizzazione che è descritta da Bobbio nei termini di una coerente apertura in senso democratico [264]. Si profila un *deficit* di costituzionalità che investe in primo luogo la *circoscrizione* dei diritti politici, peraltro consueta nello Stato liberale; tuttavia in Kant essa si *endemizza* allorché viene sottratta al terreno della prassi politica e dei princìpi rivedibili, ponendosi anzi come fondamento

---

[261] *Ivi*, p. 153, AA, VI, 322.

[262] Cfr. *ibid*.

[263] Con riferimento al *sistema di governo repubblicano*: "Nella democrazia non è possibile, se non mediante violenta rivoluzione, pervenire a quest'unica costituzione perfettamente giuridica", I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., pp. 295-96, AA, VIII, 353.

[264] Bobbio fornisce una *definizione minima di democrazia*, parlando di un insieme di *regole fondamentali* su *chi* prende decisioni collettive e con quali *procedure*. Nell'allargamento della base elettorale non vede in linea di principio un punto preciso per la nascita della democrazia e parla piuttosto di *giudizio comparativo*, per cui la restrizione censitaria appare *meno* democratica del suffragio universale. Certamente il pacchetto dei diritti del liberalismo (libertà, opinione, espressione, riunione, associazione) è un presupposto fondamentale perché l'esercizio del potere democratico sia effettivo, perché le scelte siano reali; ma anche in senso contrario il potere democratico garantisce *esistenza* e *persistenza* delle libertà fondamentali, cfr. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 4 sgg.

metafisico, e diviene *cronica* per l'assenza di un pacchetto di garanzie e di regole fondamentali, che consentano *riforme dal basso*. Come si è visto, esse sarebbero solo rivoluzione. Di sicuro non esiste la possibilità che i sudditi non elettori possano far valere la propria voce, *fosse anche* per chiedere che sia necessario vendere il prodotto del proprio lavoro per essere cittadini; una *pretesa* che del resto non sembra affatto contraria alla pietra di paragone. In questo modo ogni forma di diversità è *esterna* ai canali istituzionali; la stessa possibilità di aprire simili vie viene preclusa dall'ambigua riproposizione di un sistema tradizionale consolidato, al quale sono altrettanto ambiguamente e velleitariamente *giustapposte* le pur condivisibili affermazioni liberali di principio. Allorché la diversità è messa in condizione di non poter essere altro che *esterna* al sistema *metafisico* delle istituzioni – e perciò *estranea* all'identità autoreferenziale del legislatore –, la sua stessa visibilità la rende extralegale e cioè resistente [265].

A questo punto sembra opportuno soffermarsi sul concetto kantiano di costituzione. Nel primo dei passi del *Detto comune* sul contratto originario Kant parla del *pactum unionis* come fondazione di una costituzione civile (*bürgerliche Verfassung*) [266]; in esso, lo mostrano le corrispondenze con la *Pace perpetua* [267] e con la *Metafisica dei costumi* [268], l'idea del *costituire* (*Errichtung, konstituieren*, *Constitution*) è riportata alla legittimazione nell'atto-concetto dell'unione pattizia ed alla *costituzione* come organizzazione istituzionale (*Verfassung*) dello Stato, che ne deriva [269]. Benché in tali circostanze il riferimento più ovvio sia alla *vexata quaestio* della di-

---

[265] Occupandosi del *pouvoir constituant* del popolo con particolare riferimento alle costituzioni democratiche dei *Länder* tedeschi, Böckenförde pone in rilievo l'importanza delle forme di *canalizzazione* istituzionale come autoobbligazione, attraverso cui il predetto potere agisce anche da *puvoir constitué*, cfr. E.W. BÖCKENFORDE, *Il potere costituente del popolo. Un concetto limite del potere costituzionale*, cit., pp. 245-46.

[266] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 253, AA, VIII, 289.

[267] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 294, AA, VIII, 352.

[268] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 145, AA, VI, 315.

[269] Sul concetto di costituzione cfr. G. RAMETTA, *Potere e libertà nella filosofia politica di Kant*, cit., p. 265 sgg.

stinzione tra forme di governo e di dominio[270] e, in ultima analisi, alla possibilità di ricondurre il repubblicanesimo kantiano alla democrazia rappresentativa, vorrei affrontare il problema seguendo una strada diversa. Non considererò la costituzione (*Verfassung*) analiticamente, in base alle diverse forme di potere legislativo e di Stato indicate secondo una scelta kantiana, esplicita oppure ricostruita dagli interpreti; porrò invece l'attenzione sul fatto che Kant si riferisce alla concreta organizzazione del potere (sia per il numero dei soggetti interessati, sia per il modo in cui lo esercitano)[271] e ne fa prevalere la valenza *descrittiva* su quella *prescrittiva*[272] che appartiene alla *Constitution*; questa è la forma assunta dal diritto in un determinato documento, che si impone come una cesura nel corso della storia della ragione, come atto del popolo sovrano si oppone alla legittimità monarchica, fondata sulla continuità storica[273].

Si tratta di un plesso notevole, in cui si decidono per buona parte le stesse sorti della relazione tra *teoria* e *pratica*; anche una *Constitution*, come mostra l'esperienza americana, può operare in direzione della continuità ed è in grado di mediare tra un'origine democratica e sovrana del *potere costituente* ed un esercizio libe-

[270] Cfr. I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 294 sgg., AA, VIII, 352-53 e cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 173 sgg., AA, VI, 338 sgg.

[271] Cfr. M. DOGLIANI, *op. cit.*, p. 167 sgg.

[272] Uso la distinzione tra descrivere e prescrivere, assai diffusa, soprattutto per la forza icastica, ma concordo con il rilevo di Dogliani, che ne critica l'associazione a quella tra costituzionalismo antico e moderno, poiché l'idea che le leggi tramandate siano un elemento strutturale della compagine sociale non implica la perdita del loro carattere prescrittivo, cfr. *ivi*, p. 195 sgg.

[273] L'uso di *Verfassung* prevale nell'area tedesca, dove i pubblicisti conservatori guardano ai corpi politici della tradizione come fattori di stabilità, per anticipare e rendere superfluo ogni movimento rivoluzionario. A quest'uso si affianca ed in alcuni casi si contrappone quello di *Constitution*, che infatti può essere intesa come una legge emanata dall'Imperatore oppure, con i giacobini, riferirsi alla realtà positiva della carta costituzionale. In questo caso designa un inizio *artificiale*, che fa da spartiacque tra passato e futuro contro ogni tentativo di giustificare e rinsaldare l'ordine costituito, cfr. D. GRIMM, *B. Verfassung II*, cit., p. 100 sgg. e cfr. P.P. PORTINARO, *op. cit.*, p. 16. Inoltre cfr. G. ZAGREBELSKY, *Storia e costituzione*, in G. ZAGREBELSKY-P.P. PORTINARO-J. LUTHER, *op. cit.*, p. 40 sgg.

rale del potere [274], del quale lo stesso Kant presenta l'esigenza. Certo egli appare assai distante dal contemporaneo e tedesco Wedekind che, commentando l'art. 16 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, scrive che "per costituzione (*Konstitution*) si intende un patto dei cittadini allo scopo di garantire i loro diritti umani e civili in base a determinate leggi e disposizioni" [275]. Ed aggiunge: "un paese può certo avere un certo regime di governo (*Regierungsverfassung*); tuttavia esso ha una costituzione (*Konstitution*) solo allorché le regole in base a cui deve essere governato possono valere come un contratto liberamente stretto dai cittadini, contratto che il popolo ha concluso nelle sue assemblee originarie" [276]. Affinché si possa parlare di un documento costituzionale, occorre dunque che la stipulazione sia considerata un evento storico [277], ciò che va contro la tesi kantiana della natura puramente ideale del patto originario. Certamente, nel quadro fornito da Wedekind, quest'ultimo è collocato nella serie degli eventi e dunque è indagabile e contestabile da parte dei sudditi, riportando il potere sulla terra ed aprendo la via all'instabilità ed alle rivoluzioni [278]; tuttavia resta un punto fermo: nella *Consititution* il popolo sovrano si afferma come *entità politica reale* [279], mentre il *patto* kantiano presenta solo la forma *ipotetica*, concessa ad un popolo *assente*.

---

[274] Cfr. M. FIORAVANTI, *Costituzione*, cit., pp. 104-105.

[275] G. WEDEKIND, *op. cit.*, p. 52, tr. mia.

[276] *Ivi*, p. 53, tr. mia. Sulla costituzione nel giacobinismo tedesco cfr. D. GRIMM, *B. Verfassung II*, cit., p. 110 sgg.

[277] Scrive Ferrajoli: "Le Carte costituzionali e le Dichiarazioni dei diritti altro non sono che patti sociali in forma scritta, le cui clausole sono i princìpi e i diritti fondamentali che da *naturali* divengono, grazie alla loro stipulazione, *positivi* e *costituzionali*. Esse equivalgono alla convenzione democratica in ordine a ciò che è *indicibile*", L. FERRAJOLI, *op. cit.*, p. 323.

[278] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 262, AA, VIII, 297 e cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., pp. 174-75, AA, VI, 339-40.

[279] "Il potere costituente [...] non può essere determinato come una norma fondamentale di tipo ipotetico o anche solo di diritto naturale. Esso deve essere concepito anche come *entità politica reale* che fonda la validità normativa della costituzione", E.W. BÖCKENFORDE, *Il potere costituente del popolo. Un concetto limite del potere costituzionale*, cit., p. 234.

Sulla scorta di tali considerazioni, si può riflettere sulla compresenza di *Verfassung* e *Constitution* in alcuni passi dell'opera kantiana. La *Constitution* compare nell'ormai noto passo del Corollario del *Detto comune*, in cui Kant fa riferimento alla carta inglese per mostrare l'impossibilità di un contropotere pubblicamente istituito (*öffentlich constituirte Gegenmacht*) [280] e, sempre a proposito della monarchia britannica, ricompare nel *Conflitto delle facoltà*. Non va dimenticato che nell'opera Kant fornisce un'interpretazione nel contempo morale e prussianamente legittimista degli eventi francesi; la partecipazione degli spettatori stranieri alla *rivoluzione di un popolo ricco di spirito*, spiega, non indica un desiderio di collaborare, ma poggia su una tensione morale verso quello stesso concetto di diritto, che ha per sfondo una costituzione repubblicana (*republikanische Verfassung*), capace di evitare la guerra d'aggressione e, così, di garantire il progresso. Perciò è solo un *calunniatore* chi ha dipinto come smania di novità, giacobinismo e cospirazione l'*innocente chiacchiera politica* dei sudditi prussiani [281]. Sull'esperienza costituzionale francese, però, non c'è un cenno esplicito; come termine di confronto c'è solo la *Constitution* della Gran Bretagna, attraverso cui se ne critica nuovamente la Corona. Quest'ultima tradisce un'ambiguità di fondo, poiché è formalmente limitata dalla presenza dei due rami del Parlamento, ma è effettivamente orientata verso l'assolutismo: si deve piuttosto esaminare la vera natura della *Constitution*, per capire se possa produrre un'organizzazione (*Verfassung*) che limiti realmente la volontà del monarca. Trarsi d'impaccio dalle ingannevoli apparenze, è la premessa per cercare la vera costituzione conforme al diritto (*wahre zu Recht beständige Verfassung*) [282]. È opportuno sottolineare che, dopo aver utilizzato *Constitution*, Kant abbandona il termine e passa, quasi inavvertitamente per il lettore, alla *Verfassung*, alla forma che una società civile assume seguendo quella

[280] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 269, AA, VIII, 303.

[281] Cfr. I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., pp. 286-87, AA, VII, 85-86. In merito è piuttosto severo il giudizio di Mathieu, che parla di *ipocrisia* kantiana, cfr. V. MATHIEU, *Kant*, cit., p. 761.

[282] Cfr. I. KANT, *Il conflitto delle facoltà*, cit., p. 290, AA, VII, 90.

norma eterna; ciò è necessario all'autore per concludere all'inevitabile e benvenuta *provvisorietà* del potere dei monarchi che, nel cammino verso l'idea, *anche se regnano da autocrati*, hanno il dovere di *governare in modo repubblicano* ma non *democratico*, seguendo sempre la pietra di paragone [283].

Che questa rischi di essere una pietra tombale, lo rivela una precedente formulazione dello stesso argomento; chiudendo una nota, dopo aver condannato senz'appello la rivoluzione, l'autore suggella il binomio tra *praxis* autocratica e spirito repubblicano, scrivendo che questo "è ciò che rende un popolo soddisfatto della sua costituzione [*Verfassung*]" [284]. Nel diritto interno, così come in quello internazionale si può anche vivere di surrogati. Il *potere* espresso in una carta costituzionale viene trasformato in *potenziale*, da un lato riferendosi ad un *reale* e consolidato sistema monarchico, dall'altro attaccando l'inevitabile fissità del pronunciamento costituente, che viene sterilizzato nell'idea. Si può concedere che tutto ciò non indichi un disinteresse per il sistema delle garanzie; il contratto segna un percorso parallelo a quello delle costituzioni e che occorre valutare rispetto a queste. Nel *Detto comune* e nel *Conflitto delle facoltà* – si potrebbe osservare – la pietra di paragone ha un valore che è costituzionale e *prescrittivo* in senso lato, perché *obbliga* il legislatore a fare leggi in base al criterio della volontà comune del popolo e dell'assenso di ogni suddito [285]. Tuttavia, in una simile prospettiva, più che un'integrazione si delinea una distinzione tra la *pietra di paragone* e la carta costituzionale, tra la continuità del riformismo di Kant e la predetta cesura nel corso della storia; una distinzione che può essere utilmente riletta in riferimento alla contemporanea evoluzione delle teorie del diritto e della politica.

---

[283] Cfr. *ivi*, pp. 290-91, AA, VII, 90-91.

[284] *Ivi*, p. 288, AA, VII, 87.

[285] Cfr. I. KANT*, Sopra il detto comune*, cit., p. 262, AA, VIII, 297. Anche nel *Primo articolo definitivo* della *Pace perpetua* Kant parla della costituzione repubblicana (*republikanische Verfassung*) come paradigma di tutte le costituzioni civili (*bürgerliche Verfassungen*); la fonda sui princìpi della libertà, della comune dipendenza dalle leggi e dell'uguaglianza e la definisce come "l'unica che derivi dall'idea del contratto originario, sul quale la legislazione di ogni popolo deve fondarsi", I. KANT, *Per la pace perpetua*, cit., p. 292, AA, VIII, 351.

Tradizionalmente il *pactum ordinationis* è stato considerato come l'insieme delle leggi fondamentali (*leges fundamentales* o *Grundgesetze*) frutto dell'accordo tra ceti e sovrano ed inderogabili anche per quest'ultimo; ma la pubblicistica del XVIII secolo comincia ad interpretarlo come un vero e proprio *patto costituzionale*, un *processo* del quale le leggi fondamentali rappresentano il *prodotto*. La *costituzione* diviene quindi oggetto di una determinazione contrattuale ed il dispositivo normativo che ne deriva è poi sottratto al potere sovrano di abrogazione e di deroga [286]. Nello stesso periodo la scelta kantiana di un patto unico mette in secondo piano ogni valenza documentale e positiva, riportando il *Grundgesetz* alla pura, *ultrapositiva* razionalità del contratto [287]; un guadagno che sembra decisivo, poiché il principio inderogabile del diritto naturale, posto sotto la sua garanzia, è sottratto a qualsiasi tentativo di disporne da parte degli uomini. I due aspetti ora riportati si inseriscono nel contesto di un ampio dibattito, che si estende all'intero giusnaturalismo dell'epoca e che verte sulla necessità di colmare il divario tra i princìpi del diritto naturale e quello positivo [288]. Poiché sullo spartiacque tra Settecento ed Ottocento il potere costituente si afferma da un lato come forza innovatrice, ma dall'altro produce una forma *fissa* e ne pretende l'immutabilità [289],

---

[286] Cfr. D. GRIMM, B. *Verfassung II*, cit., p. 101.

[287] "Questa legge fondamentale [*Grundgesetz*], che solo può emanare dalla volontà generale (riunita) del popolo, si chiama il *contratto originario*", I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 260, AA, VIII, 295.

[288] Cfr. D. KLIPPEL, *Naturrecht und Rechtsphilosophie als Gesetzgebungswissenschaft im 18. und 19. Jahurhundert*, cit., p. 234 sgg. Nel mutato quadro di fine Settecento si cerca di rispondere a tale *difetto* di garanzia ricorrendo alle carte costituzionali, le quali diano un'espressione oggettiva alla normatività di princìpi dotati di necessità naturale-razionale, cfr. D. GRIMM, *B. Verfassung II*, cit., pp. 113-14. Sull'analogia funzionale tra il diritto naturale nel XVIII e le successive carte, cfr. T. WÜRTENBERGER, *An der Schwelle der Verfassungsstaat*, in P. KRAUSE (Hrsg.), *Vernunftrecht und Rechtsreform*, Hamburg 1988, pp. 79-80 e cfr. D. KLIPPEL, *Naturrecht als politische Theorie. Zur politischen Bedeutung des deutschen Naturrechtsim 18. und 19. Jahrundert*, in H.E. BÖDEKER-U. HERRMANN (Hrsg.), *Aufklärung als Politisierung-Politisierung der Aufklärung*, cit., p. 275.

[289] Cfr. G. ZAGREBELSKY, *op. cit.*, p. 42 sgg.

nasce un'intensa discussione sulle procedure di revisione delle norme così emanate [290] e si delinea addirittura un'antinomia tra la *sovranità* del popolo e la stessa *costituzione*, che ne è prodotta ma che finisce per costituirne un limite [291].

È indubbio che Kant cerchi di evitare gli eccessi radicali del popolo sovrano giacobino [292], ma resta da considerare il fatto che la sua proposta si blocca alla forma ancora tradizionale di costituzionalismo e non esplora fino in fondo le potenzialità del *potere* costituente, immediatamente identificato come forza *illimitabile* e per questo, in sintonia con Burke o con il cosmopolita Wieland, *destabilizzante* [293]. Dunque la forma stabile, statutaria è ammessa da Kant per quanto concerne le leggi ordinarie, ma per quelle di grado superiore la fissità rappresenta un problema: un *diritto* fissato, storicizzato sarebbe sottratto alla sua originarietà razionale, trascinato nella sfera dei *diritti* [294]. Tutto ciò avviene per la coesistenza di due ordini di motivi, che paiono addirittura contrastanti: la fissità e la destabilizzazione. Queste descrivono per Kant una *dialettica* della finitezza che investe princìpi; la pretesa di chiuderli entro un certo orizzonte, implica la corrispondente necessità di romperne le barriere quando occorrerà affermarne di nuovi, che riprodurranno un'analoga situazione.

La polemica contro l'immutabilità degli *statuti* si apre con lo scritto sull'illuminismo del 1784, in cui si fa riferimento alla questione religiosa. Kant condanna l'impegno preso da un'epoca che voglia vincolare se stessa e le successive agli *statuti*, danneggiando

---

[290] Sulle radici storiche e le prospettive della revisione costituzionale cfr. G. MIGLIO, *La revisione della costituzione*, in *Le regolarità della politica*, vol. II, Milano 1988, p. 903 sgg. e cfr. S. HOLMES, *op. cit.*, p. 167 sgg.

[291] Cfr. M. FIORAVANTI, *Costituzione*, cit., p. 71 sgg.

[292] Cfr. *ivi*, p. 118 sgg.

[293] Su rapporto tra il moderatismo di Kant e Burke e la sovranità del popolo costituente cfr. *ivi*, p. 119 e p. 130; inoltre cfr. C.M. WIELAND, *Kosmopolitische Addresse an die französische Nationalversammlung*, cit., p. 24 sgg.

[294] "Il diritto naturale nello stato di costituzione civile (ossia il diritto che in questo stato può essere derivato da princìpi a priori) non può subire alcun pregiudizio da parte delle leggi positive", I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 69, AA, VI, 256.

il progresso della ragione. Lo statuto è un retaggio, un'eredità del passato e non dà senso al presente; piuttosto la sua permanenza opprime con il peso della mera fattualità. Già in questo saggio Kant ricorre alla *pietra di paragone*, fornita dalla domanda se un popolo potrebbe imporre a se stesso una legge che gli impedisse di progredire [295]. Egli apre una prospettiva di portata non pienamente comprensibile, a meno che non la si rilegga sullo sfondo degli scritti successivi; nel 1784, infatti, *anticipa* ed *incontra* Paine, che con argomenti analoghi punta sulla rappresentatività, facendone un requisito che non lega solo chi vota e chi delibera, ma appartiene alla storia ed al rapporto tra le generazioni. Solo così si rompe la tirannia di coloro che *governano dalla tomba*, disponendo per chi verrà [296]. Nel *Detto comune* Kant riprende come termine di confronto la fissità di una costituzione ecclesiastica (*kirchliche Verfassung*) e di nuovo la sottopone al vaglio della pietra di paragone; la questione ha un forte peso politico, poiché la materia religiosa è assegnata all'attività legislativa e regolamentare della monarchia. Kant ribadisce che non può considerarsi volontà propria del *monarca* una legge tale da impedire il progresso; però immediatamente dopo, ampliando ed esplicitando, afferma che *se* qualcosa di simile fosse imposto dalla legislazione suprema (*oberste Gesetzgebung*), resterebbe la libertà di esporre opinioni contrarie attraverso giudizi generali e pubblici, ma mai si potrebbe ricorrere a una *resistenza di atti* o *di parole* [297]. Insomma, con Bobbio, né resistenza, né contestazione.

Rispetto a Paine va notato che mentre l'argomentazione del britannico si lega, in un rapporto di costante tensione, con l'esperienza costituente americana e quindi con un pronunciamento sovrano da parte del popolo [298], l'esplicito termine di riferimento kantiano è il monarca. Così facendo Kant resta al di sotto della so-

---

[295] Cfr. I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 145, AA, VIII, 39.

[296] Cfr. T. PAINE, *The Rights of Man, being an Answer to Mr. Burke's attack on the French Revolution*, London 1791; tr. it., *I diritti dell'uomo*, in *I diritti dell'uomo e altri scritti*, a cura di T. Magri, Roma 1978, pp. 121-22. In merito cfr. B. ACCARINO, *Rappresentanza*, cit., p. 76 sgg.

[297] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 271, AA, VIII, 304-5.

[298] Cfr. S. HOLMES, *op. cit.*, p. 172 sgg.

glia delle garanzie, che si sviluppano già nel costituzionalismo a lui contemporaneo e che pure sono già presenti nel bagaglio *teorico* della ragion pratica. Il criticismo in politica non affronta la dialettica tra limite ed *illimite*; non sfrutta il potenziale dell'*antinomia* tra costituzione e sovranità del popolo, tra positività e idea, che si dispiega nel tentativo di *stabilizzare il rapporto tra continuità e discontinuità* e di *razionalizzare il mutamento* [299]. Come accade nel dominio teoretico, la soluzione viene cercata nel passaggio ad un piano diverso e superiore rispetto alla realtà empirica; ma in questo caso ciò avviene a detrimento delle libertà dell'individuo. Kant opta per una *dislocazione* del popolo sovrano nel regno delle idee e poi, come si è visto, deve ricorrere all'ipostasi del sovrano monarca e finisce per supportare un'assenza di libertà politica che prefigura lo Stato di diritto [300]. Ponendo il progresso sotto l'egida della Provvidenza, che fa affermare la ragione [301], egli trascura che proprio dalla storia provengono gli *invisi* statuti e che su questa via non fa che seguire il partito della conservazione [302].

Ciò emerge dall'opzione per la predetta continuità storicistica e per la *Verfassung*, che caratterizzano la cultura politica tedesca rispetto a quella rivoluzionaria francese, legata alla *Constitution*; da tale punto di vista la posizione kantiana è congruente con il contesto prussiano e con il percorso di riforma amministrativa, giudiziaria e di codificazione avviato dall'assolutismo e nel quale il richiamo alla *Verfassung* e l'assenza di una *Constitution* non pos-

[299] Cfr. P.P. PORTINARO, *op. cit.*, p. 25. Sul ruolo delle carte costituzionali come fattore decisivo di innovazione, che dà maggior spessore ai rappresentati, contro le accentuazioni della continuità del moderno, che da Hobbes fino alla contemporaneità puntano sulla sola figura del rappresentante cfr. C. DE PASCALE, *La Constitution et ses effects sur la conception de la Souveraineté: de la France républicaine à la Charte octroyée*, in G.M. CAZZANIGA-Y.C. ZARKA (sous la direction de), *Penser la Souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Paris 2001, pp. 349-50.

[300] Sull'estraneità della libertà politica allo Stato di diritto, letta all'interno del costituzionalismo cfr. N. MATTEUCCI, *Costituzionalismo*, cit., p. 230.

[301] Cfr. I. KANT, *Sopra il detto comune*, cit., p. 277, AA, VIII, 310.

[302] Scrive Zagrebelsky: "Le concezioni della Rivoluzione ponevano la costituzione sotto l'autorità sovrana dell'Assemblea costituente; quelle della Conservazione, sotto l'autorità sovrana della Storia", G. ZAGREBELSKY, *op. cit.*, p. 64.

sono essere trascurate [303]. Nell'impianto kantiano si produce uno schiacciamento prospettico per cui leggi costituzionali e comuni finiscono tutte nel *diritto positivo*, che è ricompreso in quello naturale-razionale (*Naturrecht*) come sua forma *distinta* e, sul piano teorico, subordinata [304]. L'apparente guadagno, la superiorità ultrapositiva del fondamento, finisce per liberare il legislatore da ogni vincolo cogente, accrescendone i margini d'azione [305]. C'è un'indubbia convergenza (ammesso pure che sia involontaria) rispetto al presupposto dottrinale del *valore costituente* del codice, sfruttato dall'assolutismo e ben presente nel prussiano *Allgemeines Landrecht* [306]: i diversi *status* dei soggetti, retaggi della politica cetuale, non sono cancellati ma sussunti nel processo legislativo e reinterpretati. La *consistenza* civile degli individui e delle loro spettanze è decretata dal sovrano attraverso le leggi. Anche nel panorama prussiano, ma con significato assai diverso dalla tradizione democratica, la volontà sovrana è *costituente* rispetto realtà giuridica [307].

Non è possibile trascurare i fondamentali elementi di novità introdotti dalle carte costituzionali, che contribuiscono ad una completa revisione della struttura e degli equilibri del corpo sociale re-

---

[303] Cfr. G. TARELLO, *op. cit.*, p. 223 sgg. Se tradizionalmente il legislativo è stato ricondotto al sovrano, la società cetuale (che lo stesso Kant attacca) ha posto limiti effettivi a tale prerogativa, cfr. H. MOHNHAUPT, *Gesetzgebung des Reichs und Recht im Reich vom 16. bis 18. Jahrhundert*, in B. DÖLEMEIER-D. KLIPPEL (Hrsg.), *Gesetz und Gesetzgebung im Europa im Frühen Neuzeit*, cit., p. 83 sgg. Solo nel XVIII secolo l'assolutismo concentra nel sovrano il suddetto potere, agendo anche da condizione per le prime codificazioni, cfr. B. DÖLEMEIER, *Kodificationspläne in deutschen Territorien des 18. Jahrhunderts*, *ivi*, p. 201 sgg. e cfr. M. DOGLIANI, *op. cit.*, pp. 184-85.

[304] Cfr. I. KANT, *Metafisica dei costumi,* cit., p. 44 e p. 50, AA, VI, 237 e 242. In merito cfr. S. GOYARD-FABRE, *La philosophie du droit de Kant*, cit., pp. 68-69.

[305] La valenza ultrapositiva rischia di tradursi in un'eccessiva volatilità, a tutto vantaggio del diritto positivo e del legislatore che ne disponga, cfr. M. VILLEY, *op. cit.*, p. 61 sgg.

[306] Cfr. D. CANALE, *op. cit.*, p.117.

[307] Cfr. *ivi*, pp. 222-23; sulle differenze tra le due posizioni cfr. C. DE PASCALE, *op. cit.*, pp. 351-52. Inoltre cfr. D. VIERHAUS, *Das Allgemeine Landrecht für die Preußische Staaten als Verfassungsersatz*, in B. DÖLEMEIER-H. MOHNHAUPT, *op. cit.*, pp. 1-21.

cepito; si ha a che fare con il presupposto teorico di un'*autocostituzione* ed un'*autocostrizione* di un nuovo ed unico soggetto: il popolo[308]. A partire dalle rivoluzioni viene introdotta l'idea che lo Stato sia chiamato in causa ed organizzato come garante delle libertà borghesi e che la sua attività debba essere canalizzata: *la società vincola lo Stato che da parte sua dovrà provvedere a proteggere e garantire la società stessa*[309]. Alle soglie del XIX secolo la società civile porta nell'ambito dell'autorità dello Stato tutto il peso della propria realtà economica e culturale e rinnova e presentifica la componente, altrimenti *teorica*, del corpo sociale, operante nel patto di *associazione*.

Se dunque "la costituzione moderna presuppone la differenza tra Stato e società"[310] e se tale differenza non è presente in Kant, occorre senz'altro collocarlo sulla linea che congiunge il riformismo assolutista settecentesco allo Stato di diritto dell'Ottocento[311] ed alla peculiare forma che il sistema delle garanzie assume in quest'ultimo; il legislativo determina appunto l'attribuzione dei *diritti pubblici soggettivi* in assenza di una costituzione rigida ed il *principio di legalità* è posto a garanzia di ogni *prevaricazione potestativa*, poggiando pur sempre sul dogma della *perfetta corrispondenza tra volontà statale, legalità e legittimità morale*[312]. Il tal senso i fautori dello Stato liberale di diritto e lo stesso Kant temono il risalto che una costituzione scritta dà alla sovranità del popolo e mostrano una forte sfiducia verso le fluttuazioni delle sue scelte politiche. Per questo la certezza del diritto, garantita dai codici e dalla legge, è sostituita alla tutela garantita dalla costituzione[313].

---

[308] Cfr. P.P. PORTINARO, *op. cit.*, p. 15.

[309] Cfr. D. GRIMM, *Il futuro della costituzione*, cit., p. 134 sgg.

[310] *Ivi*, p. 157.

[311] Scrive Miglio: "L'assolutismo è una stupenda maschera dietro la quale si nasconde l'immensa autorità – anonima, oggettiva, razionale – dei tecnici giuristi, dei togati prudenti consiglieri ai quali dobbiamo quello *Stato di diritto* di cui andiamo oggi tanto orgogliosi", G. MIGLIO, *L'unità fondamentale della politica occidentale*, cit., pp. 343-44.

[312] Cfr. D. ZOLO, *op. cit.*, pp. 22-23.

[313] Cfr. M. FIORAVANTI, *Appunti di storia delle costituzioni moderne*, cit., pp. 113-14.

In base a quanto ho cercato di mostrare, non condivido le pozioni di Ingeborg Maus, che legge Kant puntando decisamente sulla *sovranità* popolare a discapito della costituzione e negando che la prima possa esaurirsi nella produzione della seconda [314]. La Maus interpreta il contratto come principio di autoorganizzazione della società [315] in senso democratico [316] e pone la negazione del diritto di resistenza nel segno di una piena riconduzione della sovranità al popolo. Certamente il suo richiamo coglie nel segno, quando punta sulla base razionale del diritto ultrapositivo, legato alla sovranità legislativa popolare e contro la *risostanzializzazione* del diritto stesso, confinato in una misura della giustizia definita ed amministrata su base *espertocratica* [317]*;* ma è arduo sostenere che il correttivo si trovi in uno scenario *autenticamente* kantiano, benché non sia privo d'importanza il fatto che in una prospettiva democratica si possano *propositivamente* far valere alcuni elementi del criticismo.

Il rischio di uno *Stato giurisdizionale*, in cui i soggetti siano espropriati, estromessi dal circuito politico a favore delle corti e delle *authorities*, oggi appare tutt'altro che remoto [318]; tuttavia lo sfondo di un processo democratico deliberativo ed inclusivo non mi pare che trovi condizioni di possibilità appropriate nello Stato di Kant. L'autrice lega il contratto alla costruzione di un consenso reale, che si produce attraverso un processo argomentativo tra gli

---

[314] Cfr. I. MAUS, *op. cit.*, pp. 35-36.

[315] Cfr. *ivi*, p. 288.

[316] Cfr. *ivi*, p. 52.

[317] Secondo l'autrice le teorie democratiche del XVIII secolo (Kant e Rousseau) sono state criticate nel XX secolo in base ad un'errata interpretazione, determinata dalle mancanze delle teorie democratiche contemporanee. Infatti nelle società complesse si è prodotto un regresso, dovuto alla connessione tra apparati statali e subpolitiche decentralizzate, che ha condotto ad un'indipendenza dei processi decisionali, staccati dalla base sociale a cui resta solo una possibilità di reazione a posteriori. Kant non ha negato il *Widerstandsrecht* a favore di uno stato autoritario o di una riforma dall'alto, ma, interpretando appieno l'istanza democratica dell'illuminismo settecentesco, si è opposto al diritto di resistenza nella sua forma premoderna, appoggiando il concetto di sovranità popolare, cfr. *ivi*, p. 7 sgg.

[318] Cfr. P.P. PORTINARO, *op. cit.*, p. 30.

individui [319]; perciò sostiene una teoria dell'*istituzionalizzazione*, che si determina nel tempo in contenuti concreti e nella definizione di modelli di comportamento [320], e addirittura riconduce la dottrina kantiana dei diritti di libertà alle teorie costituzionali dei rivoluzionari, che assicurano il controllo dal basso [321]. Il punto critico di questa ricostruzione è la facilità con cui si percorre *teoricamente* il cammino dal popolo al potere legislativo in nome della sovranità, trascurando tutti quegli elementi che, nel *medio* delle procedure e della costituzione democratica, danno un peso effettivo al popolo stesso e che permettono *praticamente* di ripercorrere a ritroso lo stesso cammino. In altri termini, ricorrendo a Kant si trascura che il suo popolo è una *comunità assente*, coinvolta in un'eterna propedeutica a beneficio del monarca, che *codifica*. Mentre il giacobinismo francese lega l'*idea* di nazione e di popolo all'*idea* di un soggetto che si esprime nella realtà delle carte costituzionali [322], in Kant questo manca del tutto. È *strano* che ciò sfugga alla Maus. Non basta dire che l'idea kantiana di popolo non si esaurisce nella costituzione; si dovrebbe piuttosto indagare perché non arrivi nemmeno a produrla.

---

[319] Cfr. I. MAUS, *op. cit.*, p. 156.

[320] Cfr. *ivi*, p. 249 sgg. e p. 285.

[321] Cfr. *ivi*, p. 302.

[322] Cfr. E.W. BÖCKENFORDE, *Il potere costituente del popolo. Un concetto limite del potere costituzionale*, cit., pp. 236-37.